[illegible]

4

قد دخل فی ملکی وانا العبد الجانی

وامید توفیق شد

تاریخ تولد مسعود پسرم بیستم شوال المکرم
توشقان ئیل ساعت از طلوع آفتاب
گذشته طول الله عمره و متعنا بوجوده
وجعله من [illegible] محمد و آله الطاهرة

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله الطاهرين والله المستعان وعليه التكلان قوله اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة جعل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب لان كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام اليهما باللفظ المفرد كما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي يبتني عليه القسمة انما يتحقق في المفردات دون غيرها للقطع بان اختلاف معاني المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات وقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة وغيرها من انواع المجاز يجري فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مع ما فيه من التعسف يقتضي خروج الافعال والصفات والمثنى والجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بهيئتها دون المادة فانها باسرها موضوعة بالنوع دون الشخص وما قيل ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي الحكم باختصاصه بالحقيقة المبتني على تفسيره المعروف كما ستعرفه فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره الاختصاص بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في باب المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار التركيبية اوفيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم ايضا ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد و فاقتصادهم في تحديد الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للاخر صريحا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا

الهيئة

فيه الا بما هو الاصل اعني الحقيقة في المفرد على انه يمكن حمله الكلية على ما يعم المركب وان كان خلاف
الظ سيما المجاز مع وجود القرينة مع وضوح القرينة وح فلا اشكال ثم ان الاكثر قيدوا الوضع
في تعريفي الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض احدهما طردا او عكسا باللفظ المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح اخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف
الشرع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما
وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز
وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الامور التي تختلف بالاعتبار معتبرة في تعريفها تها
التقييد بالحيثية وان لم يصرح فيه لانسياق الذهن اليه خصوصا مع تعليق الحكم بالوصف كما في هذا المقام
ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المذكور المفروض
وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له وح
هذا العلم ان الاولى حذف قيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان
التفصي عن الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا الحد وان قيد الوضع فيه كما
قيد به في المتن اذ قد يصدق على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح
به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار الحيثية في الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا قيد م
النقض جاز في النقض الاول الخ وظهور المشتق في الحال على تقدير تسليمه لا يحسم مادة الاشكال
لبقاء النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال نعم لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز
اشخاص الالفاظ دون انواعها لاستغنى بذلك عن اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز
على هذا يكون بالذات دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظ ان المتصف بها هو الانواع انها م
فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك في اصطلاح التخاطب في احد معانيه
لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها لقصد البلاغة والتجنب عن

الكلام العامي المتبذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة عليه لكونه
مستعملا فيما وضع له لكن ~~لا من حيث انه وضع له~~ في اصطلاح به التخاطب فينتقض به احدان طردا وعكسا
ولا يندفع ذلك النقض بما قيد به الوضع في المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع اعتبارها
يلغو اعتبار قيد المذكور لحصول الاستغناء عنه بقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك
القيد كما فعله المص فان قلت اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة
هو المصحح للاستعمال فيصح التعليل به واما المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لان المصحح ليس عدم
الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ذلك انما يقتضي امتناع الحيثية التعليلية
في المجاز دون التقييد به وليس التعليق فيه على ما يشعر بالعلية كما في الحقيقة على انه يمكن فيه اعتبار
الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم الوضع في الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة التعليل
باللازم يقتضي صحة التعليل بالملزوم فتدبر **قوله** والاولى ان لا يخفى ان تعريف المجاز على هذا يدخل
فيه الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطا مثل خذ هذا الكتاب مشيرا الى فرس بل الالفاظ المهملة
والموضوعة الغير المستعملة ايضا لصدق السالبة بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء المقيد بانتفاء
المطلق وقد يتكلف باخراجها بان الكلام في الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا يتعلق
بغيرها غرض علمي يعتد به او يقال المقصود هنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما بما
له الجامع المانع والاولى ان يقال انه لما كان الظاهر من السالبة في العرف سلب المحمول وكذا من
النفي الوارد في الكلام المقيد توجهه الى القيد كان المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال
في غير الموضوع له والظاهر من الاستعمال ما كان صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كذلك لا يقال قد
يصدر الغلط عن القصد والروية وذلك اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ لما استعمله فيه او مناسبته
لانا لا نم تحققه مع توهم الوضع بل الظاهر ان الاستعمال الناشي عن اعتقاد الوضع للمعنى او ما
يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس معدودا من الغلط في شيء ولذا لا يقال في

علمي

بع

العرف

3

العرف لمن يستعمل لفظ هذا الوجه انه غالط في مراده انه في الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين
الامرين ظ وقد ظهر من ذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال موافقته لاعتقاد المستعمل دون الواقع واذا
اعتقد مستعمل وضع اللفظ للمعنى مثلا واستعمل فيه لاعتقاده انه موضوع له كان استعماله صحيحا
وان لم يكن في نفس الامر كك ولو اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه مع ذلك هذرا
او غلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما في الواقع فالحقيقة على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له
باعتقاد المتكلم والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن
مذكورا في حدهما لكنه مفهوم من الحيثية المعتبرة لان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له
ليس مستعملا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان مستعملا فيما وضع له في الواقع وكذا
المستعمل فيما يعتقده موضوعا له ليس مستعملا في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وان كان
مستعملا في غير ما وضع له في نفس الامر وقد تبين من ذلك وجه اخر للاحتياج الى الحيثية في التعريف
سوى ما تقدم فلا تغفل اعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف المجاز قيد الاقتران بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة في غير ما وضع
له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع لازمه كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع ارادة
طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فا
لكناية عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما
فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين وارباب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز
الاصولي اعم من المجاز البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض
في العلمين فان علم البيان لما كان باحثا عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير
عن المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى الواحد بطريق الكناية طريقا معروفا متميزا عن غيره
باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعلها اصلا براسه مستقلا وتعميم المجاز مع ذلك

في الاستعمال وان قيل انه مخطي في اعتقاده ولكن قيل انه غالط صح صح صح

بلغ

يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في حده
ما يميزه عنها واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتني عليه حمل الخطاب
الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم لاجل
الوضع او لا تستقل لانتفائه بل تحتاج الى القرينة ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم
من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي المقارنة بامكان
ارادة المسمى فمما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون احتمالها وليس للفظ
المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث
الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قلنا ان الكناية ما اريد منها
لازم المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه بحثه عنها لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره
على هذا القول لكنه مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى بل تمتنع
وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قطعا وقولنا جبان
الكلب ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز والاستدلال لهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة
يدل على موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
ليس مما اتفق عليه علماء الاصول اذ الش جوزه والخلاف في ذلك بينهم معروف وقول ا
لمجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة بين
الاصطلاحين كما قلنا والظ ان الخلاف في المسئلة لفظي مبني على ما ذكرنا من اختلاف
الاصطلاح في المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى
الاعم والقائل بالمنع الظ لا يمنعه بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص
والقائل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة

المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع مع ذلك منهما معلوم بالضرورة فكيف يتصور القول بجوازه
عن العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس باولى
من بنائه على اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا به المجاز
حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف العلماء البيان فانه يقتضي ان
يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز الجمع
منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللايق وما قيل من ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة
من ارادة الموضوع له بدلا فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم
اعتبروا في تعريف المجاز تقييد الاقتران احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له بدلا ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع من الارادة بدلا لم يصح
الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا
عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد من القرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة
الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك واضح ثم اعلم ان الوضع المعتبر في الحدين وجودا وعدما هو
الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وارادوا بالتعيين
ما هو اعم من الاستعمال الشايع المتحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات
والحقايق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها لمعانيها بالقصد والارادة كما هو المتبادر
بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا شايعا تترتب عليه الافادة
من غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة الوضع التعييني لاشتراكهما في قصد
الافادة في الجملة وكذا في السببية لحصول الافادة بالاستقلال فاطلقوا لفظ التعيين على
ما يشملهما ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة معناه الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه وان

عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي الا انه دلالة عليه ليست بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تفصيص على ما هو مناط الغرض في هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى سيما مع شيوع استعمال الدلالة في المجازات وان المتبادر كون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون المجموع واعترض بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا انتفاؤه في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوما بواسطة غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة وعدم المانع ليس من تتمة المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا ان تحققه من الموانع اللازمة التي لا ينفك عن اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه من دون قرينة ليست كذلك قلت لا نم ان الاشتراك من الموانع اللازمة وتوقف المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة في المشترك انما هي من دفع مزاحمة الغير لا لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود القرينة يندفع المزاحمة وتظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته المعتبرة في نفس الدلالة لا تحقق اقتضائها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد

بنفسه اي اللفظ الموضوع والاشتراك مانع من ظهور الدلالة

بل حال كونه دالا وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان المذكور
بامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة
بارادة اللافظ وعلى ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم و
مقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية انما تتبع وضع الواضع دون ارادة
المستعمل ولذا ترى انه كثيرا ما توجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها
فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية
الغير المقصودة فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان
المفترس وصرفت عن ارادته قرينة يرمي انتقل الذهن عن ذلك الى ان المراد شبهه و
لمشاركته في بعض صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فلفظ الاسد قد دل على معناه الحقيقي
دلالة وضعية منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان مثل النائم
والساهي والهازل فانها تدل ايضا على المعاني الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها عمن
لا قصد له بها ومثلها الالفاظ التي اختلف فيها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون
منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان المستعمل اهل اصطلاح آخر فان المتشرعة مثلا
اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى افهامهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة
ولو كان المستعمل لها من اهل اللغة فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن
المعنى الشرعي الا انها انما تصرف عن الحمل على المتبادر لا عن اصل الفهم والتبادر
كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا انفكاك الدلالة عن
الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من الدلالات الوضعية ولا يعقل فيهما اعتبار
الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم عن الملزوم فان المعنى
المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم مدلول مطلقا

اللفظ غير مراد منه واللازم من ذلك انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلنا وبالجملة
فاعتبار الارادة في دلالة اللفظ في غاية السقوط لاسيما على القول بتوقف الدلالة عليها
كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ
لان العلم بارادة اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذاك دور ظ والا نقلنا الكلام
الى ما يدل عليه لانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته ايضا على الارادة ويلزم ذلك
الدور او التسلسل في الدلالة والارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة وان
اريد توقفها على الارادة الواقعية ففيه انه لا علاقة بينها وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم
المعنى منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا يعتبر الارادة في معناها
ايضا وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم كونه مرادا منه منفردا او منضما
مع غيره او غير مراد منه اصلا او لا يعلم ارادته منه ولا انتفاؤها والحاصل ان الدلالة شيء
والارادة شيء آخر وانهما قد يجتمعان في شيء واحد بكون مدلول اللفظ مرادة منه ايضا وقد يتحقق
الدلالة في غير ارادة كما عرفته مفصلا وح فالنقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان المشترك
يفهم منه جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته على شيء منها الى
القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج
في الدلالة لان الارادة ليست بمعتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا
لا نم ان دلالة الحرف على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل على
معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم
في بيان ذلك من ان المعنى ان الحرف ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره فان
اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي فهو في الرجل وهل
في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد

الى غير ذلك سلمنا لكن معنى دلالة اللفظ بنفسه ان دلالته على المعنى ليست بواسطة
قرينة مانعة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه نظر اما اولا فلان معنى الحرف
كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به ولا معنى لثبوته للجملة نفسها ولا لمعناها الّا
وان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى
في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء على تقدير مضاف في العبارة وادعاء ان تعلق معنى
الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه به حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف
ونبوة المنى لغة لكن اللفظ يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة
على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها حروفا وفساده ظ فان قيل المراد من ثبوت المعنى الحرف في لفظ
غيره انه انما يفهم بواسطة لفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق به
قلنا هذا بعينه هو ما ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان
دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع السؤال المذكور بل انما
يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية مما شاع وذاع حتى
قرع الاسماع ومعنى عدم استقلاله بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف
ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا الكلام مع كونه مبنيا المعنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود السؤال الى الكلام المبني على عدم الاستقلال
وان كان غيره في معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسير الدلالة بنفسه بالمعنى الذي ذكره يستلزم عدم
استفادته من اللفظ يستلزم الدور ان اريد بالمعنى الاصلي المأخوذ فيه الموضوع له كما هو الظ
فانه في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يحصل به معنى
الوضع ثم ينظر في صحته وفساده كذا قيل وتدقيق المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل اللفظ باعتباره
الا فيه او فيما يناسبه والتصور بهذا الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا جهالته

المعنى المأخوذ في الحد ولو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة
قرينة مانعة عن غيره زال الاشكال من اصله ولم يرد ح الا ما اشير اليه من عدم استفادة المعنى
المذكور من العبارة فان الظ من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه
لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة المذكورة ولا غيره فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون قرينة
يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو
ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف
كمن والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء
وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا يتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يحصل
فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يحصل بمتعلقه فيعقل
بتعلقه فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق في تحقق
المعنى الحرفي في نفسه وتحصله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في
دلالته على معناه الافرادي لان معنى الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط
الواضع لان ذكر المتعلق ح ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة
التي يصح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء ففيه انه على هذا التقدير يكون كلمة
من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى
وهو مع فساده في نفسه لاقتضائه ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان يحكم
عليه وبه لا يصح معه اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ ليس
الا كونه بحيث يفهم منه المعنى عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ
لمعنى فهم المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر متعلقه
تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو مح ولو فرض امكانه فاي فائدة في هذا

الاشتراط

الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء
مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني
وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى واحد لكن اشترط في دلالة الثاني
ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور الفرق بينهما وعدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط لا يخفى
ما فيه من التحكم والتمحل والفم فان الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال
وهو متحقق في الاسماء اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو مناف
لاسميتها وما قيل من ان التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها لمعانيها وهو التوصل
بها الى الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحرف فان ذكره فيها لتتميم الدلالة لا لتحصيل
الغاية فهو تحكم اخر اذ المحقق في الموضعين ليس الا الالتزام المذكور واما انه لتتميم الدلالة
او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما لعينه للدلالة وفي الاخر للغاية مع
امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما اشترط الواضع في دلالة الحرف
على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى في الذهن ومعنى قول النحاة الحرف لا
يستقل بالمفهومية ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعلق الا بالمنسوب اليه لا يحصل
معناه في الذهن الا بذكر متعلقه لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل
في دلالته على معناه وانه لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف
ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات باسرها حروفا لقصور المجاز عن الدلالة على معناه
بنفسه وتوقفه على القرينة فيصدق عليه الفم انه لا يستقل بالمفهومية وانه يدل على معنى
في غيره كالحرف واستقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام
في المجاز من حيث انه مجاز فانه مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى المذكور
فان قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة على معناه

بلغ

كلامهم
ان استقلال الحروف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال في
على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى
انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع امكان التعقل وانتفاء المانع عنه فلو كان تعقله ممتنعا
لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور
الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا لها وتخلف المقتضى
عن المقتضي لمانع تام الاقتضاء لا ينافي كونه مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في
الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان الاستقلال الدلالة يستلزم الاستقلال المعنى وليس
كذلك وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر المتعلق تعرف مما سبق في جواب النقض
بالمشترك هذا وانما يتمشى صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع
العام لخصوصيات النسب كما اختاره المتاخرون اذ على القول بانه موضوع للنسب
المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف مستقلا لا توقف له في وجوده و
تحصيله على ذكر المتعلق فلا يتمشى معه الحمل على عدم الاستقلال المعنى في نفسه الا اذا ادعى
ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب المطلقة
قياسا للحروف على الضماير واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء موضوعة للمعاني الكلية
ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا لو كانت كذلك لكانت
معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها ويتاتى معه الحمل المذكور على هذا القول ايضا
وان كان بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه
نظر اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحرف مستعملة في النسب المعينة الجزئية
دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة فيها ايضا لان
الوضع لما لا يستعمل فيه اللفظ اصلا خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الوضع وانما

التزموا ذلك في الضماير واسماء الاشارة لمنع اللغة من استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يق
انا ويراد به المتكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به المشار اليه غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من
الحروف على تقدير وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على ذلك والضمائر فانهم كثيرا ما يفرقون
بين المعاني التي يستعملون فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما
قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين
المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية دائما كانت المعاني
التي يستعمل فيها الحروف باسرها مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا بكون شيء
منها معنى حقيقيا فيسقط الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة
فيه كما تكرر في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى
علائق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلاقات غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم الترجيح
لكون العلاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها
لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا في ذي العلاقة
وليس بلازم للقطع بجواز اعتباره مناسبا للمعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يق ان وضع الحروف
للنسب المطلقة ليستعمل في جزئياتها وكذا اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها لها في
وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتامل واما ثانيا
فلانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في الحرف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان معنى عدم
استقلال الحرف بالمفهومية كون المراد منه ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق معه امرا
ضروريا وكان اشتراط الواضع معه ضائعا لا يق استعمال الحروف في المعاني الجزئية مجاز على هذا
التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور فيه لانا نقول
القرينة ههنا ما لم يكن امرا زائدا على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة كان اشتراط القرينة

القسم كلك اشتراط امر ضروري على ان اشتراط القرينة امر يعلم من قاعدة الوضع وحجر الواضع
عن المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد
به وثانيها يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات
واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها
الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه
الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني من المشترك
هو علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ
فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد لعنوان
كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تميز المعنى عند السامع حتى ينتقل اليها من
اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه على عدم
استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا
اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة ما هو اعم من الدلالة التفصيلية
والاجمالية والمنفي ههنا انما هو الدلالة التفصيلية واما الاجمالية فهي متحققة للقطع بان السامع
ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن
تلك الافراد فافراد المشار اليه القريبة باسرها مفهومة من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على
وجه التفصيل كما في المشترك بل على وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك
ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا اجمالية
بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة
للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما نظير ما سبق في الجواب الاول
عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني

مزاحم

مزاحمة الغير لا العدم المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي دلالة اللفظ
عليه لولا وجود المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ لوضعه لغيره لا العدم وضعه له
والفرق بينهما جلي واعلم ان ماذكرناه في تفسير الوضع هو المشتهر بين العلماء وعليه جرى استعمالهم
الشايع المعروف في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ الموضوعة
فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد عينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة لو استقلالا
غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين الى اشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا
يستفاد منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كل ما وضع لمعنى فلكم ان تستعملوها
فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع نوعي ومن ادعى انه موضوع بالوضع
الشخصي فقد بنى ذلك على القول بوجوب نقل الاحاد في المجاز فان استعمال الواضع رخصه
فعلية في خصوص المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع في المجاز مطلقا فقد نظر الى
الوضع بالمعنى المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في
ان المجاز موضوع او ليس بموضوع انما نشاء من الخلاف في امر لفظي بخلاف النزاع في انه موضوع
بوضع نوعي او شخصي فان منشأ الخلاف في امر معنوي وهو الخلاف في وجوب نقل الاحاد
وعدمه فمن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي ومن جعل الخلاف
في وضع المجاز معنويا ناشيا عن الخلاف في وجوب النقل فقد سها سهوا ابينا اذ النقل
انما يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع معنيين عام وخاص والعام
يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق
هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمصنف وغيره اطلق الوضع في حدي الحقيقة
والمجاز ولم يقيده بشيء اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع خصوص القرينة الصارفة

عن ارادة العام فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في كلية بين الحقيقة والمجاز لم يكتف
الا بالصريح في الحدود وقيد الوضع بما يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة
بانها اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غيره وضع اول فانه اراد با
لاول وضع الابتدائي الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق واحترز به عن الوضع المتحقق
في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر في ذلك هين وحيث
انتهى الكلام الى هذا المقام فبالحرى ان نشير الى اقسام الوضع الجارية على السنة القوم
المتكلم في استعمالاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع
باعتبار الواضع والموضوع والموضوع له والوضع اي المعنى الذي يتصوره الواضع
حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع الشرعي وا
للغوي والعرفي العام والخاص وسيجيء تحقيق ذلك عند تعرض المصنف له انشاء الله تعالى اما باعتبار
الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لا بد له من تصور الموضوع
حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تعقل الا بتعقل طرفيها
فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه كالانسان وزيد ثم يضع ذلك المعين لمعناه
او نوعا من اللفظ مقولا على افراده في الالفاظ كهيئة المشتق والمركب فيضع ذلك النوع
او كل فرد من افراد المعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني
كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوعه لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع
الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع فيه هو النوع كان كذلك الفرد
والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذ الموضوع على هذا هو جزئيات النوع
واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة لعدم انضباطها وانحصارها جعل
تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الاجمال التفصيلي لذلك وضعها لمعانيها فان الوضع

ممتنع بدون تصور الموضوع ومتى تعذر التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظ والظ من كلامهم
القم ان المستعمل في الوضع النوعي ليس الا افراد النوع وجزئياته المتشخصة فلو كان الموضوع هو
النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه وهذا
الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظ واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع
في غير ما وضع له للمناسبة بين المستعمل فيه وبين الموضوع له وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ
الغير الموضوع فيما وضع له لفظ اخر للمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان الخروج
عن الظ في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في المجاز بين المعنيين
اي المستعمل فيه والموضوع له وفي الاستعمال المذكور بين اللفظين اي المستعمل والموضوع والواسطة بين
الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح ليست بمعهودة في الاستعمالات العرب ولا منصوصة في كلام
ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز فان قيل لا نم ان هذا
الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع
له قلنا نم بل المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة ولا تقييد في ذلك للفظ
بكونه موضوعا ولا للعلاقة بكونها بين المعنيين فيتناول الحد استعمال اللفظ الغير الموضوع للعلاقة
بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ والعلاقة بما ذكرناه لا بد منه في كلام القوم
فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة فيه بانها الاتصال
بين المستعمل فيه والموضوع له فلا يستريب من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث
المتعلقة بذكر علائق المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان ثم ان العلاقة
المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو كانت المناسبة اللفظية كافية
في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاكلين بل المتقاربين في معنى الاخر لعلاقة
المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الاخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ضروري واعتبار الكلية

والجزئية لخصوصها من بين العلائق تحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا

يقرب من المجاز اذا جوزنا الواسطة بين الحقيقة والمجاز واياما كان فلا ريب في كونه خلاف الظاهر والاصل ان صح

والتزام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات وغيرهما مما لا يخفى خروج

عن الانصاف مخالف للاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها ولقائل ان يقول

ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من الجائز ان يكون المستعمل

هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا ايراد اللفظ الدال اي التلفظ به لقصد

المعنى وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في

الخارج وذلك لا يقتضي ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص

واعتباره في المستعمل نفسه وح يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع الاشكال في ذلك بحذافيرها و

وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب والقاتل لا مطلق النوع

اي هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج

وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدء المخصوص اعني الضرب وهو

مدلوله المطابقي الذي وضع له اللفظ فان كان الهيئة الخاصة المقيدة بمبدء الضرب موضوعة

للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدء بعينه فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور عن اللفظ

بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا

يمكن استفادة المعنى منه كذلك لان الهيئة الكلية لم يوضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدء

الضرب بل وضعت اما للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء في الجملة وح كان المستفاد من ضارب

مغايرا لمجموع المعنيين المذكورين او للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء المقترن بها بخصوصه

وعلى هذا كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل بواسطة مقدمتين احديهما ان صيغة فاعل

يدل على ذات له المبدء الخاص المقترن بها والثانية ان ذلك المبدء المخصوص هو الضرب

فالعلم

فالعلم بان القارب ذات ثبت له القرب موقوف على العلم بما بين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ بل من لوازمه اذ الانتقال من المدلول يفتقر الى اوسط ولا يحتاج الى ازيد من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما منه بدون توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة لذات ثبت له تلك المادة بعينها كما هو المط ويؤيد ما ذكرنا قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي اذ المراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اى نوع المجاز وليس المراد وضع النوع بنفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء بقي ههنا شيء وهو ان الموضوع بالوضع الشخصي كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا شخصيا ولا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد متعدد المستعملين متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان يتصوره بعنوان كلي صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون نوعيا غاية الامر ان التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة من اللفظ كاختلاف المستعمل او الزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي فان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه اما ان يكون لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات او في المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم ارادوا بالوضع الشخصي هذا المعنى اعني وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كاختلاف في المادة الهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما يختلف بحسب اللفظ اما من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة القوم قط عن هذا المعنى بل صريح في خلافه والامر في ذلك هين لبعده وضوح المقص وانت خبير بان الاحتمالين المذكورين في الوضع النوعي يأتيان في هذه القسم ايضا فان الواضع اذا تصور زيدا مثلا اى الحرف

قد صرح

افراده

المخصوصة وما يوضعها من الائمة فاما ان يضع اللفظ للكلي الذي تصوره او لكل فرد من
المتشخصة بالاستعمال ولا حجر في شيء من الاعتبارين ههنا وان تعين الثاني منهما ثمة كما تقدم

واما باعتبار الموضوع له والوضع فينقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام اما مع عموم
الموضوع له او خصوصه وذلك لان المعنى المتصور حال الوضع ويسمى في الاصطلاح
وصفا وعنوانا اما ان يكون معنى خاصا اي جزئيا حقيقيا او عاما اي كليا مقولا على
ما تحته من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى بعينه
فيتحد العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى اخر معقول بواسطة اخص منه او اعم فلا
يكون العنوان موضوعا له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمالات المتصورة اربعة والواقع
منها ثلثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا وتحققه معلوم لا خفاء
فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول
في عدم اللبس فيه ومنه وضع اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ
الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وقد وقع
الاختلاف فيه بين الائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوه اصلا وقال اكثر المتأخرين
بثبوته وادعوا ذلك في المبهمات والحروف والافعال الناقصة وكذلك التامة بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه كل مستعمل في امر غير منحصر لامر مشترك
لم يستعمل فيه فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل
فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء
لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال التامة موضوعة باعتبار تصور
نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة للحدث بالنسبة اليه فالوضع في جميع ذلك عام لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكون افراده الجزئية اي صيغة والقدماء زعموا

ان الموضوع

ان الموضوع له في ذلك كله القسم عام وهو المعنى الكلي الذي تصوره الواضع حال الوضع فهذه
الالفاظ باسرها عندهم من قبيل القسم الثاني اعني ما كان الوضع والموضوع له عامين وما
ذهبوا اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها
لوجود اقوى سببي الصحة من الوضع والعلاقة فيجوز ان يقال انا ويراد متكلم لا بعينه وهذا
ويراد فرد ما غائب راليه وكذا الذي ويراد منه شيء ما متعين بصلته والتالي باطل فانا نقطع بالضرورة
لعدم صحة الاستعمالات المذكورة الثاني هذا الاشتراك الورود لانها لو كانت موضوعة
للجزئيات كما اختاره المتاخرون لصح استعمالها في المفهومات الكلية لوجود العلاقة المصححة
للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر
وبه يتم القلب لان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة
جائز بل واقع لتصريحهم بامتناع نخلة لطويل غير الانسان مع المشابهة وشبكة للصيد مع المجاورة
وابن للاب مع السببية والمسببية والتخلف عن الوضع ليس بجائز فلذا وجب اطراد الحقيقة ولم يجب
فيهما نقل الاحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل
الاحاد فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكون كلاهما سببين فلا يجوز
التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة
دون الوضع قلت الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة
الاستعمال من المطالب الوضعية واللغوية لا تثبت بالترجيح بل انما تقتضي الصحة لحصول الاذن
من الواضع معها على ما يقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة وبل المعلوم ان
استفادة الاذن مع التتبع والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون
للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان
وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول

فلو لا ذلك امتنع التخلف عنه واى حصل ان المصحح للاستعمال ليس الا اذن الواضع وانما كان الا
الوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذى هو مناط الصحة ولما كان الاذن اكثريا
مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة لجواز تخلف الاذن عنها ولم يجز
التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب عليك ان صحة الاستعمال فى الموضوع له
لا يستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف الصحة عن
الوضع لا الحقيقة ينافى ما اختاره اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك
جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما فى
لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف
والمنع العارض لا ينافى الصحة نظرا الى الوضع الاصلى كما هو المطلوب فان قيل هلا جوزتم ان يكون المنع
فى محل النزاع لامر طار كما فى الامثلة المذكورة قلت تغير اللفظ عن وضعه الاصلى خلاف الاصل
وانما ارتكبوه فى تلك الامثلة محافظة على قواعد الصرف والاشتقاق ولا داعى للخروج عن الاصل
فى محل النزاع فالقول به فيه مع بعده تمحل محض يقصد به تصحيح المذهب على انا نقطع بان الواضع لم
يضع لفظ انا وهذا ليستعمل فى مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقى وهذا معلوم لمن عرف اللغة
فقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات
الكلية لا لان يستعمل فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن لانا نقطع بان قصد المستعمل فى
مثل انا وانت وهذا ليس الا الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان المعانى
الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعانى الكلية منها فى ضمن الجزئيات
لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القرائن اى رجحية
فيمكن فرض انتفائها قطعا واحتمال اشتراط الواضع فى صحة الاستعمال وجود القرائن المشخصة لتلك
المعانى بعيد جدا بل مقطوع بفساده ب انه لو صح ما ذكروه لكانت الضماير واسماء الاشارة و الموصولات

وبعضها

وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقايق لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان
تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة عن ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية قطعا بعيد جدا ولو كانت
كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج في نفي الاستلزام الى
ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة
الليل وبامثلة نادرة لا حجة فيها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان
في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على القول المذكور
اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى ج ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية
لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في فهم المعنى من اللفظ
ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة
عن ارادتها كما هو شان المجاز والتالي باطل بالضرورة فانه كثيرا ما نفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظ
هذا ابتداء مع حضور مفهوم المشار بالبال وذلك واضح د ان ما ذكروه لو صح لزم اتحاد معنى الحروف
والاسماء فان معنى من والى وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء
التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة لما يعبر به عنها من
الاسماء وفساده ظ فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى
الحرف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال صاحب المفتاح لو كانت ابتداء الغاية
وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء
لكانت هي اسماء ايضا لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات
معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت اليها هذه بنوع استلزام ه انهم صرحوا
بان الحروف والضماير والموصولات واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع
فيها لها معان حقيقية ومعان مجازية وكثيرا ما نراهم يصرحون بوجوب الحمل على البعض

المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني

الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ

فلا يصح التفصيل الترجيح كما سبق الاشارة اليه ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ

يقتضي تعيين كونها موضوعة للمعاني المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عام حال الوضع فلا

يخ اما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراده

الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المط حجة

القائلين بعموم الموضوع له امور الاول ان اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت

للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب

ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة ب لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت

متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل

وهذا خارج عن الاقسام الاربعة اما عن غير المشترك فظ واما خروجه عنه فلان المشترك باوضاع

متعددة والوضع في هذا واحد ج لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضار

ما لا يتناهى دفعة لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والجواب

اما عن الاول فالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا

عنه انفا والمقصود ان هذا مشار به للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا انه مفهوم المشار اليه وكذا البواقي

ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ

تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لان اللفظ

انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع انحصار المتكثر في

الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت انهم لم يثبتوا هذا

القسم فلذا حصروا المتكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتاخرون منهم وان اثبتوا ذلك

الا انهم

الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر عليه كلام القوم في مبادي
العلم وانما اشاروا الى ما هو المختار في تقرير المطالب واما عن الثالث فنمنع الملازمة قوله وضع
اللفظ للمعنى موقوف على تصوره على وجه التفصيل قلنا ممنوع والا لم يكف لحصول التصور الاجمالي
بواسطة تعقل العنوان حالة الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع جعل الجزئي ومضافا اليه كان لو وضع لفظ الانسان مثلا لماهية
نوع لزيد وح يكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني من الاقسام المذكورة فلا
يكون قسما مباينا لتلك الاقسام فتأمل **قوله** والاولى ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة
كما ان الاولى اي الحقيقة تنقسم باعتبار الواضع الى اربعة اقسام وكذا الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح
الذي وقع به التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشرع
فالمجاز شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوية والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام
الحقيقة وتابع لها وكل مجاز متفرع على معنى مناسب لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة وان كان
مناسبا للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد
من كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع في نفس الامر
وان لم يعلم السامع بل وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان محقق القول بثبوتها ان فهم المعنى
منها مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق بين العالم والجاهل والمثبت والنافي وتوقف الفهم
على العلم بالوضع لا ينافي ذلك لان العلم بالوضع حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع و
معلوم ان جهالة الواضع لا تستلزم جهالة الوضع والمراد من سببية الوضع لفهم المعنى كون الفهم
مستندا اليه في الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع
اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من وضع الشارع ابتداء من دون واسطة وهذا
انما يكون في اوايل الاستعمال على التقدير بالتعيين دون الغلبة والاشتهار او بعيد كما اذا توسط

بين الوضع والاستعمال اشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ ح هو الغلبة
والاشتهار سببا عن وضع الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا في الاستفادة والفهم فان وضع
الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي المقتضي للتبادر على تقدير شيوعه فيصح
لاجل ذلك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع ولعل المراد من ذلك استناد
الفهم والاستفادة اما الى الوضع الشرعي ابتداء اذ مع حصول الاستعمال الشايع المقتضي للتبادر
يستحيل استناد الفهم والاستفادة الى الوضع كك مع انه لو كان السبب الابتدائي فيهما وضع الشارع
لزم اختصاصهما بالعالم والجاهل فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف
ما يقتضيه القول بالحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية على السببية في الجملة التي هي
اعم من السببية القريبة والبعيدة كما ذكرنا ومما ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع
عن استفادة المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظ من كلام القوم وغيرهم ان الشارع في الشرع
هو النبي صلعم وقد صرح بذلك بعض المتاخرين من مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة
عرفية جرى عليها اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صار عالما بالشرع اماما من قبل الله تعالى فكانه
شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع وواضعه هو الله تعالى قال الله تعالى ولكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وقال الله عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان
شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري وقد شرع لهم
شرعا اي سن ومعنى سن الامر بينه كما نص عليه في القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه
قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل
خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايض كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع
لصح اطلاقه على الائمة عم بل علماء الشريعة ايض لكونهم مبينين للشرع والمبين عليه والقايل الظ بالحصر
ويتوجه على القول بان الشارع هو النبي صلعم ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الالفاظ النبوية

حمل الفاظ

على المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل
القول بتعين الحمل فيها لان المتكلم بها هو الله تعالى ولم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض من
وضع النبي صلعم لها انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مطلقا
وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين الخطابات القرآنية والاحاديث النبوية في وجوب
الحمل على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين
لها على الثاني وهذا الخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله فان الحمل على المعاني الحادثة متعين في
الجميع اما في خطابات الله فظ واما في كلام النبي صلعم فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد
يجاب عن ذلك بان الوضع النبي صلعم لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرآنية
عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان
وضع النبي صلعم لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى
تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوي خصوصا في مبادي الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازفة بينة كيف
والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام العرفية اي هي حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها
بالاحكام او جب تميزها عن غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء معنى اللغوي معها اصلا فان قيل
ان بني ان المتكلم بتلك الالفاظ هو الله وان لم يكن واضعا لها على القول بان الشارع هو
النبي صلعم الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي صلعم والمتشرعة وجب حمله على
المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بالخطاب بذلك
الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منها المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد
منه العرفي وان كان من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله تعالى وضعه
اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع
اللغة هو الله تعالى وفساده غير خفي فخطاب الله تعالى مع كل قوم جار على مقتضى وضع مخصوص استعمال

حقيقي يصح ذلك الوضع الخاص كما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم
بها من اهل اللغة فكذا لو كان الوضع وضع الشرع كان حقيقة شرعية ولو لم يكن المتكلم من المتشرعة لا يقال
ورود تلك الالفاظ في القران سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على مسبوقيته
لان الوضع في الحقيقة ليس مقصورا على ما ورد في القران فضلا عن ان يكون مشروطا بورودها فيه فان كثيرا
من الحقايق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما مما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه باسرها
فلا يجب ان يكون وضع النبي ص مسبوقا لورودها وكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيف
الله تعالى لا يقتضي ذلك لجواز توقيف النبي ص بغير هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فان قيل لا نسلم
وجوب موافقة المتكلم في خطاباته لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم المقصود وحصول الافادة
والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم
فانما يجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في تخاطب
ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل
عليه بالاتفاق بل ربما يرجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل في الكلام ان يكون
جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطاب الله تعالى وخطاب من اختص
بعرف معلوم متميز من غيره فان ما ذكر من عدم تعين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني دون ما
خطاب الله تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات
والاصطلاحات وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى وان شئت فاستوضح ذلك لشخص
عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح
خاص فانك لا تستريب في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة
بما يوافق اصطلاحهم والمقصود فمخاطبة النبي ص مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب
بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها تقتضي الحمل.

وان اصل

وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على
القرينة والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة انما
يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي
باعتبار مناسبة للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لا للمناسبة
وكانت القرينة قرينة التعيين للوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا
اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية و
توضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ واحد حتى وجد له معنيان
او اكثر فللمتكلم ان يستعمل في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون المصحح للاستعمال
فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى اخر من تلك
المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا
ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح
المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله هو وضعه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير فغاية الامر
انه غير وضع المتكلم في البعض وح فلا رجحان لشيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في
الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز
على ما يتعين به الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني
اي لوجود المناسبة والعلاقة كان اللفظ ح مجازا ح وكانت القرينة قرينة التجوز ولا حرج في
ذلك لان المدار في التميز بين الحقيقة والمجاز على الحيثية والاعتبار ولما كان المصحح في الاعتبار
الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبته للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول
مجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه

به حقيقة على ما هو الظ من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزلين منزلة التعيين
والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض اخر بالغلبة والاشتهار فعلى
الاول ففي الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تع هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني
الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه ص بطريق الوحي او الالهام فاستعملها
النبي ص فيها وكذا المتشرعة تبعا لوضعه تع وهذا اوفق بالاعتبار ونسبة الوضع
الى الش لما عرفت من ان الش حقيقة بمعنى واضع الشرع وجاعلها وواضع الشرع
وجاعله هو الله سبحانه الثاني ان الواضع لها هو النبي ص وهذا هو الظ من الاصوليين على ما يشهد
به تتبع كلماتهم وفيه مخالفة الظ من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان المتبادر من الش
جاعل الشرع الا ان يدعى ان الش اسم لنبينا ص او حقيقة عرفية لمطلق النبي ص المخصوص بشريعة
ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم بعدم وضع النبي ص لما اورد من تلك
الالفاظ في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية الخ وهو وان كان ممكنا لما
عرفت من جواز التوقف بغير الورود في الكتاب الا ان الظ حصوله به فيما ورد فيه وما لم يرد
لفظا فهو اما مذكور بعنوان اخر يتبين به حقيقته او مرتبط بمذكور يلزم من التوقف عليه التوقف
على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقف فيه من جهة الكتاب ممكن القول على انا لو سلمنا عدم ظهور
وتاخر الوضع عن الورود في الكتاب فغاية الامر تساوي احتمال التقدم والتاخر اذ لا اقل
من عدم ظهور التقدم ويقتضي ذلك التوقف في الحمل على المعنى الشرعي دون القطع كما يقتضيه
كلام القوم الثالث ان الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تع وفي غير ذلك
هو النبي ص بناء على ان الش بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق على النبي ص
لثبوت التفويض في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل النافلة
في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر كالخمر وغير ذلك

في الاحكام

17

من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير التفويض الذي يقول به المفوضة الذين هم شر فرق
من اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تع خلق محمد صلعم
وفوض اليه امر العالم فهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه مفوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه
فوض العباد في الفعل على وجه الاستقلال وبطلان التفويض بهذه المعاني من ضروريات
الدين او المذهب فيما ورد من ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم والبراءة منهم فهو ناطق على
ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا اعني تفويض الاحكام فالاخبار الدالة على ثبوته من
طريق اهل البيت اكثر من ان تحصى وقد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار
القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا
فيه كثيرا من الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وابا عبد الله ع انه سمعهما يقولان
ان الله تع فوض الى نبيه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الاية ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم
عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله
عز وجل ادب نبيه ص فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين و
الامة ليسوس عباده فقال عز وجل ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فان رسول الله ص
كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطى في شيء مما يسوس به الخلق فتادب بادب الله
ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين
والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في السفر وافرد الركعة في المغرب
فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبع عشر ركعات ثم سن رسول
الله ص النوافل اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله تع له ذلك والفريضة والنافلة احدى
وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة
صوم شعبان وصوم ثلثة ايام في كل ايام شهر مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى له ذلك وحرم

رسول الله المسكر من كل شراب فاجاز الله تعالى ذلك وعاف رسول الله ص اشياء كرهها لم ينه عنها نهي
حرام انما نهى عنها نهي اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون
بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر
من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله ص لاحد تقصير الركعتين اللتين
ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس
لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص فوافق امر رسول الله ص امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب
على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك
وتعالى ادب نبيه ص فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما آتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله
ص اطعمه السدس فاجاز الله تعالى له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال وضع رسول الله دية العين ودية النفس وحرم النبيذ و
كل مسكر فقال له رجل وضع رسول الله ص من غير ان يكون جاء فيه شيء قال نعم ليعلم من يطيع الرسول ص
ممن يعصيه والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الله تعالى انما فوض الاحكام الشرعية الى نبيه ص بعد
ان احتباه بالهداية الى جميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاد والمعاش واكرمه واصطفاه بالعصمة
المانعة عن الخطاء والتزلزل في القول والعمل لعلمه سبحانه بان كل ما يضعه ويحكمه فهو حكم الله عز وجل
ولذلك كان يخبره ويمضيه في احكامه التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها
من الله تعالى وحي ولا خطاب بتحريم او ايجاب قبل ذلك فقد حكم بها النبي ص ووضعها فهي احكام
النبي ص وموضوعاته ومن حيث انها صدرت عن اسباب منضمة اليها هي من فعل الله تعالى مع تعقيب
الاجازة عنه والامضاء فهي احكام الله تعالى ظهرت على لسان نبيه ص وهذا معنى قوله من يطع الرسول
فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار

الواردة

الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم بامتناعه العقل
الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه يخالف ظ قوله تعـ ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما يكون
فيما لم يرد فيه من الله تعـ وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها قد ورد فيها ذلك قال الله
عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفي
الكافي عن ابي جعفر عـ قال سمعته عـ يقول ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة
الا انزله في كتابه وبينه لرسوله الحديث وعن ابي عبد الله عـ انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان
الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه عـ انه قال الله تعـ انزل في
القران تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول
لو كان هذا انزل في القران الا وقد انزل الله فيه وعنه عـ اني لاعلم ما في السموات والارض
واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيهة فراى ان ذلك كبر
على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وعنه قال قد
ولدني رسول الله صـ وانا اعلم كتاب الله وفيه بدو الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السما
وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله
يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله عـ قال ونحن والله نعلم ما في السموات
وما في الارض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك في كتاب الله تعـ ثم تلا
قوله تعـ ونزلنا عليك الكتاب وفي العيون عن ابي الحسن الرضا عـ قال جهل القوم وخدعوا
عن اديانهم ان الله لم يقبض نبيه حتى اكمل له الدين وانزل عليه القران فيه تفصيل كل شيء بين فيه
الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء

وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف العامة في الفتيا قال في كلام له ع ام انزل الله دينا ناقصا
فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر
الرسول عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان لكل شيء
الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة
ففي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل ادب رسول الله ص حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال
عز اسمه ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسوله ص والى الائمة قال
عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء ع وعن موسى
بن اشيم عن ابي عبد الله ع قال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن
او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه فقال ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض
الى رسول الله فقد فوضه وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا
من اعمال الظالمين فهو حلال لان الائمة ع منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام
وعن مفيد مولى لبصرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رايت القائم اعطى رجلا مائة الف واعطاك
درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة ع لا يلايم ما ثبت
من استكمال الشرع في زمان النبي ص كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
وكذا ما علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد
من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع على
التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض بالنبي ص والائمة
ع بمعنى واحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال والنظر فيه مجال فان ثبت التفويض فلا اشكال
في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على الله وعلى رسوله حقيقة على هذا التقدير والا لم يكن القول

بصحة

لصحته القول بناء على ان المراد من الشرع ما هو اعم من جاعل الشرع والاتي به ولو من باب
عموم المجاز لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال الاول وهو ان الواضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين
والتخصيص وعلى الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان
يعتبر في الصدق بالنسبة الى الشرع تحقق الغلبة والاشتهار باستعماله اولا وعلى الثاني واما
ان يعتبر فيه كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى الشرعي اولا يعتبر ذلك ايضا بل يكفي
تحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابه ما فعلى الاول
يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في
الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به
ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعيين القول بان الواضع هو النبي صلى الله عليه وآله في
الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا او ان لم ينضم اليه الاستعمالات الواقعة
في الكتاب العزيز او ان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر
ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم
يرد في الكتاب هو النبي صلى الله عليه وآله وفيما ورد فيه هو الله سبحانه والنبي بمعنى ان الوضع تحقق
باستعمالهما معا فان ورود اللفظ في القرآن مما له دخل في حصول الغلبة قطعا مما لم
يكن مستقلا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي صلى الله عليه وآله استعمالا بعد الغلبة فلم يكن
له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعيين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما
ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا وما ورد
فيه جاز نسبة وضعه الى الله سبحانه والى النبي صلى الله عليه وآله لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا
التقدير فيهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء على ان الوضع في الحقيقة
الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين الناقل

وانه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو من وجه التبعية وهو الظ ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشرع
مفردا فان الظ حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع وحده
وانما نسب الوضع فيها الى الشاهد مع ان للمتشرعة مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال
والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشرع
ويترتب عليه فكانه استعماله خلا احض الوضع به فالمتجه على القول بالاشتهار هو التفصيل
في الواضع على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر بما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال الثالث
وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي بعض اخره بالاشتهار فان ما بالتعيين
يأتي فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار يأتي فيه ما في الثاني كما لا يخفى واعلم
ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخروج من تقسيم المصنف هي اللفظ الذي يستفاد منه
المعنى بوضع الشرع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشرع حقيقة شرعية
وان لم يتعلق بالشرع كما في الاعلام وغيرها من الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظ ان الحقيقة
الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن التقييد بما يستفاد
من نسبة الوضع الى الشرع فان الظ منه اخذ الصفة وليتبادرها والامر في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة
الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على ما يوهمه كلام القوم بل الظ هو ان كل
لفظ وضعه الشرع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف للفظ معنى في اللغة ام لا
وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم وجود
المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ
المعتبر في النقل اعتبار المناسبة لا مجرد تحققها لكن الظ ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات
فانا لم نجد فيما وضعه الشرع لفظا مجردا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية
مما ثبت له معان اصلية معروفة كما يظهر بالتتبع وحيث ان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ

بالرها

باسرها تناسب المعاني الاصلية فالظ اعتبار المناسبة والا كان كاللفظ المخترع وهذا متعين على تقدير
ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة كما لا يخفى نعم بقي هنا شيء وهو انه قد تكرر في كلام الاصوليين
ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى ابن الحاجب وغيره من المعتزلة انهم قالوا بها ايض مع قولهم بالحقيقة
الشرعية قالوا والحقيقة الدينية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها وهو
ما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وان القسم الاخر منها وهو الذي قد علم في اللغة لفظه
ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظ من كلام المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة
التفتازاني في شرح الشرح ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلث من الموضوعات المبتداة
دون المنقولة وقيل بل هي كك على الاول والثالث واما على الثاني فهي محتمل الامرين صرح بذلك
المحقق الشريف والفاضل وغيرهما وكيف كان فالظ ان المحقق من الاقسام هو الثاني
خاصة دون الاخرين كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرنا انفا من انه لا يعتبر
في الحقيقة الشرعية كونها لا تعرف منقولة عن المعنى اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية من
اقسام الحقيقة الشرعية وما لا يعرف اهل اللغة لفظه من اقسام الدينية فيكون قسما من الحقيقة
الشرعية القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون
معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذ الالتفات في
الحصر الى الواقع والحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تناقض ثم انهم حكوا عن المعتزلة
انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة
الدينية بخلاف اسماء الافعال المصلي كالصلوة والزكوة والمزكي قالوا والمراد من اسماء الذوات
ما هو من اصول الدين واما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع اوما يتعلق
بالجوارح وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من
اسماء الافعال محمولة المعاني عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحكم

بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال كلام محض لا يلتفت اليه ثم
ان نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية
انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية هي ان الحقيقة الشرعية
ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظ كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى
الايجاب والسلب الكليين ح فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي
للحقيقة الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير
النزاع في الحقيقة الشرعية على ان الظ ان المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن
اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشر وانهم انما عرفوها ببيان الشارع ح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية
وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج
واللازم من ذلك وانحصاره قسمها الاخر اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني
من اقسامها كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقيق والوجود فيه القسم فالحقيقة الشرعية حقيقة
دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات للحقيقة
الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق المحقق فالحقيقتين وان اختلفا بحسب المفهوم والافراد
الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو الظ وح لا يتصور
في الحقيقة الدينية خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية فرض ان مرجع الخلاف هناك الى
الايجاب والسلب الكلي على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف وان النزاع
ليس الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى ذلك حيث
قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين
كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فتدبر
قوله وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية ظ العبارة ان واضع اللغة هو البشر

وهو واحد

وهو احد الاقوال في المسئلة ذهب اليه ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا وضع اللغة اصطلاحي من البشر اما من واحد او جماعة تواطئوا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن مع التكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل ان واضع اللغات هو الله تعالى ووضعها مستفاد من التوقيف اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري بوضعه اياها واليه ذهب الاشعري ومتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها هو الله تعالى والبعض الاخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف المفصلون فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني القدر الضروري المحتاج في التعريف توقيفي والباقي اصطلاحي وقال الاخرون بالعكس وان ابتداء اللغات بالاصطلاح والبقية بالتوقيف وفي ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم ببعضها معينا ذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول الى المحققين وفي تية الى جمهورهم وقال ابن الحاجب الصحيح التوقف ان كان النزاع في القطع والا فالظن قول الاشعري واليه مال العلامة طاب ثراه في تية واكثر المتاخرين منا ومن العامة وهذا التفصيل هو المتجه فهنا دعويان ظهور التوقيف وانه ليس بقطع لنا على الاولى انه فما لا يبعد قول الا ممثل هذا الاختراع المشتمل على دقايق الحكم ولطائف المبدع من دون توقيف من الله تعالى ظواهر الايات منها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فان المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع لمعنى او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات نظرا الى ان اللغة وحدها ليست علما به تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة كما تقتضيه سوق الاية وعلى التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ولذلك ما اشتهر من الله تعالى انزل على آدم عليه السلام حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وفيها الف لغة وانه تعالى علمه

وقيل بالوقف

جميع تلك اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري انه عن رسول الله صلعم قال قلت يا رسول الله كل نبي
مرسل بم يرسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله اي كتاب انزل الله على آدم قال كتاب المعجم قال ا ب ت ث
وعد ٤٤ الخ وفي تفسير الامام العسكري عم عن علي بن الحسين في معنى الاية وعلم الاسماء كلها كل شيء وفيه اسماء
انبياء الله واوليائه وعتاة اعدائه وفي حديث الشفاعة فيأتون آدم عم فيقولون انت ابو الناس
خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه اسم
كل شيء حتى القصعة والقصيعة وما اشتهر من ان اللغة العربية انما حدثت في زمان اسمعيل عم وان
العرب من ولده فهو من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون والعمالقة وغيرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من
العرب وقد كانوا قبل اسمعيل بعدة سنين ولهذا وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم عم نعم
آل عدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل عم فان قيل لو كان آدم عم عالما باللغات كلها
كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة واحدة
ثم تعقبت تلك اللغة فيما اعقابه او انه علم ولده باللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة حياته
فلما قبض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها من بين اللغات اذ كان التكلم
بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت على اولاده تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن
الاول منهم نسوا سائر اللغات فصار كل فريق يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو الباعث
على اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها قوله عز وجل ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من السنة اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب وارادة
المسبب اذ لا اختلاف في تصور جرم اللسان الذي هو عبارة عن اي جارحة المخصوصة في افراد الانسان
ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدائع الصنع فيه اكمل واكثر فكان ذكره
في الايات اولى واحق ومنها قوله تعم وعلم الانسان ما لم يعلم فان المراد كل ما لم يعلمه الانسان من
الهدى والبيان فهو بتعليم الله عز وجل الا ان علم اضافته اليه كل في زيادات العلوم الحاصلة

بتلاحق الافكار او انه علمه اصول العلم والصناعات وما يحتاج اليه النوع في اصلاح المعاش
والمعاد وان رتب عليها من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي
وهو العموم مع فقد المانع والاستدلال الضعيف بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله
بها من سلطان وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل شيء وان اللغة لو كانت اصطلاحية
لزم الدور او التسلسل اذ الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد الباقي ولا يكون الا باللفظ
والكتابة الموقوفين على الاصطلاح فان اتحد فالدور والا فالتسلسل وان انتفاء التوقيف يستلزم
امكان تطرق التغير على الشرائع بتغير لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان التالي ضروري والنقل
كما ترى ولنا على الثانية اعني انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر من الاستدلال اما الاية الاولى
فلامكان ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من خلق آخر او الاقدار على الوضع
او الالهام بان يضع من الاسماء لبعضها والمسميات او الصفات والعلامات مثل ان
الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك واما الثانية فلامكان ارادة الاقدار
او الالهام او اختلاف صور النطق واشكاله فانك لا تكاد تسمع منطقين متساويين في
الكيفية وهو من الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد بما علم تعليم ما علم بالقلم او ما عدا
اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق ساير القوى والمشاعر او انزال الايات
ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال في الادلة كلها فالقطع منتف بالقطع واما الظهور فلانها
باسرها على خلاف الظاهر من اللفظ او القرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه دل على سبق وضع اللغة على الارسال فلو كان بالتوقيف ولا
يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف التوقيف
على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات او العلم الضروري كما تقدم او بالوحي
الى نبي غير الرسول فان النبي اعم من الرسول او الى رسول قبل ارساله الى قومه لفقدهم

كما في ادم عم في اوايل هبوطه الى الارض او عدم تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما تصور فيه
و في غيره بان يتعلمون منه اللغات اولا ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر المحتاج
اليه في الاصطلاح توقيفيا لزم الدور لتوقف الاصطلاح الى سبق معرفة ذلك القدر والمفروض
انه يعرف الا بالاصطلاح فيلزم التوقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور
والجواب منع توقفه على الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد بالقرائن كما في الاطفال احتج من قال
ان القدر الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي لزم منه
توقفه على نفسه او على وحي آخر وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقيف
على الوحي لامكان التوقيف ابتداء و في بعض الوسائط بخلق علم ضروري او بالاستفادة من
القرائن والاصل في هذين القولين قول ابي هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر
الضروري دليل البهشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرضوا الاستدلال على ذلك بل اقتصروا على
ذكر الحجة لما اختصوا من الاستثناء فحجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجتي ابو
هاشم والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لهما فلا يرد ان ما ذكروه في الاحتجاج قاصر عن افادة
تمام المراد فان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احد القسمين اعني القدر
الضروري وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاشعري هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقف
في الباقي وهو خلاف ما في ... وعلى هذا فحجته مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله وحجة المتوقف
امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو تم ان اريد القطع فان ادلة الاقوال باسرها
قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور فلا لما عرفت من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان
يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الواضع في الاعلام
والحقائق العرفية العامة واي صفة منقولة كانت او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن
الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها بالاسماء

اللغوية

اللغوية او بالحقائق المستندة فان تعلم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع معانيها بل يصدق بتعليم
البعض ايضا واعلم ان المسئلة من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب
العملية للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد الشرعية في خطاب الله تعالى
وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الله تعالى او البشر ومع تعيين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين
واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون
من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع له وفيه قول اخر ثالث يسقط معه الخلاف المذكور من
اصله وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن
عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة
لما ترى من اختلاف اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف
الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان فانه لو كانت دلالة
الالفاظ طبعية غير مستندة الى الوضع كدلالتها على وجود اللافظ لوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ
لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم
قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدث فيها الوضع لم يكن دالة على ما قبل حدوثه
ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان غير المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا قبل حدوث
وضعه الثاني على ما لا دلالة عليه بعد حدوثه وليس ذلك الا الحدوث اللاحق وزوال اثر السابق
بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية
لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول
بالغير ولامتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين كالضدين او النقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب با
لذات المتنافيين ولانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما فيلزم الاختلاف او التخلف
ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين او خلاف الفرض والتالي باطل

بطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود و
الناهل للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة ورد في جميع لغة احتج القائلون با
لمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص ببعضها والا لزم الترجيح او الترجيح
من غير مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع تصلح للترجيح
من غير انضمام شيء اليها فان كان من الله فكتخصيص الحدوث بوقته وان كان من الناس فكتخصيص
الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه على القول
بان الواضع هو الله تعالى فالارادة وان صلح للترجيح بارجوعها الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في
محله الا ان الاصلحية بالتي هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو
المفروض فالاصلحية غير معقولة ايضا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا يصلح الارادة للترجيح الا
على القول بجواز الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب ايضا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او المرجح
لها واما الارادة فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصح القول
بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة بالبال ومع ذلك فلا يتعلق الا
مخصوصا منها فلا بد من مرجح اخر سوى الخطور والصواب ان يقال ان استدعاء الترجيح والترجيح انما يقتضي
استدعاء الوضع مرجحا يصلح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة اي حاصله
في صفات الحروف وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم فوجود
المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المطلوب اذ ليس كل امر
ثابت في الشيء ظاهرا فيه ولا كل مناسب له دالا عليه واعلم ان الكلام ههنا يقع في مواضع
ان للحروف والكلمات خواص وطبايع كساير الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه علماء الاعداد
فانهم اثبتوا للحروف طبايع كطبايع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه

الملقوة

المتلقة عجايب الاسرار وغرايب الاثار في العوالم الثلاثة العلوية والسفلية بوجوداتها النطقية والكتبية
واشتهوا فيما ادعوا الى الوحي الى الانبياء وما ظهر لهم من اسرار الاسماء والحق ان تاثير الحروف و
اختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال
المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات بينة معروفة تشهد به النقل المستفيض
والتجارب المتكررة والامتحانات الصحيحة ولكن قد طوي العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى
الحكمة الالهية كما هو غيرها من العلوم السرية الخفية على كشفي فلم يحظ به الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطف
رباني او فهم ثاقب نوراني وما يلقيها الا الذين صبروا وما يلقيها الا ذو حظ عظيم ب تناسب
الالفاظ والمعاني في الذات والطبيعة وهذا مما انكره الاكثرون اما لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ
مما لا يناسب طبايع المعاني والحق بناء على ثبوت الطبايع امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين الالفاظ
والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون لبعض الالفاظ موافقا بحسب الطبع لبعض
المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكروه من لزوم المناسبة للمتنافيين على تقدير الوضع
لهما وكذا لزوم التخلف او الاختلاف على ما سبق بيانه والجواب عن ذلك ظ فان الممتنع كون
الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيين واما كونه مناسبا لهما من غير جهة
التنافي بل باعتبار امر مشترك او جهتين مختلفين فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواز الاختلاف
في المدلول فان امتناعه فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق
المناسبة الذاتية فالطريق اليه امران احدهما الوقوف على طبايع الحروف واثارها وهذا
مما لا يتيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وثانيهما انحصار المرجح للوضع في المناسبة الذاتية
كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه ولو قيل ان كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية
في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فالنفي لكان قويا 2 ان دلالة الالفاظ
على معانيها للمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا هو محل النزاع في المسئلة وقد عرفت ان

الحق ما ذهب اليه الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان فهم المعنى من الالفاظ مستنده
الى الوضع دون المناسبة فان نفينا طبايع الالفاظ او قلنا انها لا تناسب طبايع المعانى كانت
الدلالة الذاتية ممتنعة قطعا والا كانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز العقل لجد اثبات
طبايع الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعانى لوقوع التناسب الذاتى بين الالفاظ والمعانى اما
حيث يفهم المعانى من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين
بالعالم بالوضع ولاختصاص العلم بوضع كل لغة لطائفة اختلف اللغات باختلاف الناس فى
العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم فى الاصقاع والازمان ولا يمتد
كل احد الى لغة ووضع وهو معلوم البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضى جواز العلم بها اذ العلم
بها يقتضى تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط فى القياس
فغايته ما لزم اجتماع الدلالتين فى حق العالم بالمناسبة والمطلوب ثبوت الدلالة الذاتية بدلا عن
الوضعية فى الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظاهر القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد اوله
جماعة فقيل ان المراد من ذلك دعوى التناسب هو علة الوضع الذى هو سبب فى دلالة
اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية
التى هى علة له كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية
التى هى علة له كانت الدلالة موقوفة على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف
الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم فى كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة
الذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة ذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة
ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكى عنهم ما يدل على ذلك ولا فى استدلالهم المنقول
ما يشعر به اصلا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكروه تنبيه على ما عليه ائمة الاشتقاق والتصريف
من ان للحروف فى انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاء والمتوسط

عند اطلاقها بدون التوقف على الوضع وهو ظ واما انتفاء
الوضع فلانا نقطع بالفهم بمجرد الفهم والاستفادة من الالفاظ فى

بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها لها اذا اخذ في تعيين شيئ تركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي حرف رخوة لكسر الشيئ من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو اشد لكسر الشيئ حتى يبين وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماها من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا ولا يخفى ان مرجع التاويلين الى شيئ واحد وهو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلفا في التعليل فان العلة على الاول امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية ثابتة للفظة في النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول فلما سبق واما الثاني فلما فيه من اختصاصه بالعالم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى **قوله** وان كان بوضع طار غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة لا يستفاد من كلامهم في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها استفادة المعنى لوضع طار انهما متباينة لها وهو كذلك فان الظ ان الحقائق الاصلية كالارض والسماء والنار والماء وغيرها مما لم يتغير عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف من معناها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا يتعلق الاتحاد مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارية وقد يقال ان العرفية لو عممت فانما تعم الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية

عموم وخصوص من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي مطلقا اذ الظ اطلاقها على
الطارية المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا تعتبر فيه البقاء اصلا وربما لاح من
بعض كلمات قوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج
المهجورة عن العرفية وان كانت طارية وهو بعيد وعلى تقديره فهل تدخل في اللغوية او تبقى واسطة
بينها وبين العرفية احتمالات والحاصل ان الظ من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر
في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بشيء من اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو
بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم واما العرفية فهل
المعتبر فيها ان يكون طارية غير اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية اصلية او طارية باقية احتمالات
اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث مباينة كلية
وبالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخر والعرفية بالمعنيين الاولين
وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارية
الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف اللغوية والعرفية
في المفهوم والوضع الطاري وهو الوضع الجديد الذي ليس باصلي دون الطاري على وضع
سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع الالفاظ المخترعة التي لم توضع لمعنى في اللغة مع
انها من اقسام الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه يعم فتعين ارادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار
تعين الواضع فيها وعدمه والعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانه في اللغة لكل
ما يدب على الارض ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربعة حتى تعينت لذلك
وليست الغلبة فيها من فريق دون فريق آخر او طائفة دون طائفة بل من الجميع فلذا كانت عامة
والخاصة ما تعين واضعه كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم
لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم والظ خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية

اما على العامة

اما عن العامة فقط واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام ليست
كذلك لاختصاصها بواحد غالبا والتحقيق ان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية
العامة والخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل اذا استعمله غير النحاة
فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح النحاة ومن هذا يعلم ان
الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعيين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه
الحقيقة وخصوصه وان الاعلام تفارق العرفية العامة من الوجه الاول والخاصة من الثاني فهي
خارجة عن العرفية بقسميها وتقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر اذ تكون خارجا عن المقسم اعني مطلق
الحقيقة وقد حكي عن الرازي في المحصول والامدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز يشتركان في
امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو واعترض بان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق الحد و
الاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له واجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق
الحقيقة والمجاز واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى الاقسام الثلثة المشهورة
ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلثة دون المقابل للشرعي والعرفي وفيه
تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليها
لاختصاصه بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات وعدم اختصاصها بشيء منها
وان اختص به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى ويندفع عنه الايراد كما لا يخفى وههنا **فوائد** ينبغي
التنبيه عليها **الاول** طال التشاجر والنزاع بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية
او الامور الخارجية ذهب الى كل فريق واحتج الاولون بوجوه **ا** دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني
الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك بظنه انسانا مثلا تغيرت
معه التسمية فسماه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير الشبح لعدم
تغير الامر الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم

فان الانسان والحجر الموضوعين للامرين الخارجين الان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر ثم ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا لان الموضوع له هو الشبح الخارجي الثاني قلب الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية لبقاء الصورة في المثال المفروض وان تغير الشبح والثاني لبطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لا يقال المراد من الصورة صورة الشبح المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يستلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة فيهما معا وهم لا يقولون به فان قيل من الجايز ان يكون اللفظ موضوعا للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى الاعتقاد والواقعية قلنا ذلك هدم لما اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجايز اذا ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد وتجويز احد الامرين دون الاخر بحكم الثالث ان اقصى ما يدل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة ب انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صادقا البتة واعترض عليه ايضا بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جايز اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيصير قولنا زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي ح ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا تحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم تتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمه كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثالثها ان غاية ما يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب انها موضوعة للصور الذهنية ولا يلزم من ذلك

ورابعها

ورد العبد ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الخبرية التي يجوز فيها الصدق والكذب
فلا يتم التقريب ج انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف يدعى ان
الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه المصنف بامكان الواسطة واحتمال التفصيل
كما تقدم انفا واحتج القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت الخبز
وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى انما يراد من ذلك كله الامور
الخارجية دون الامور الصور الذهنية فالقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب
لوجود القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يقضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية
وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها
المعدومات الممكنة او الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا قيل ان القول بان الالفاظ
باسرها موضوعة للحقايق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف
حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على
الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كالشيخين
وأتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وان الصورة انما تحصل
فيه بناء على ان الصورة المطابقة او الغير المطابقة حاصلة فيه اذ كثيرا ما نتصور شيئا لا وجود له في الخارج
قال بان الالفاظ الموضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالعلامة
الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على ان ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات
وان الصورة انما هي مراتب لاحظته ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعوره
بالصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فانا اذا ابصرنا زيدا
كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان
يكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ

الموضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه القطع بذلك فان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست ببينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب ان يراد في المسئلة قول ثالث وهو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفيما عدا ذلك للامر الذهني فان الظ من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد رجح الفاضل لبعض المحققين مدعيا رجوع الاطلاقين اليه هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف يتوهم في شان المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما من القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي فالظ ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ والفارابي واضرابهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات فالظ ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن فاذا كان المعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة وجب القول بانها هي المعلوم بالذات مطلقا ورد ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول اذا ادركنا شيئا خارجا منا ونحوه التفاتنا اليه وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى انفسنا وراجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج اليه ارتسام الصورة والانطباع في ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج وان الامر الخارجي لا يفتقر ادراكه الى تمثيل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباطه به وانتسابه اليه على وجه مخصوص من غير انطباع صورة فيه كما ذهب اليه شرذمة القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي

يعني القول به مطلقا

غيرها

غيرها الصورة الحاصلة في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس
المعلوم الا الموجود في الذهن والخارج لكن الظاهر ان ذلك لم يقل به احد فان المتكلمين النافين
الموجود الذهني قالوا بمجهوليته بنفيها مطلقا في الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور
الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته كلا من غير فرق بين الامر المحقق الموجود
في الخارج وغيره والمتجه على ذلك بعد تسليمه وان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة
الذهنية مطلقا وان كان ذو الصورة موجودا في الخارج حتى انه بعد حصول الصورة في الذهن وادراكها
فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذو الصورة في الخارج وانتفاؤه لقيام الصورة في الذهن وحضورها
عند النفس في الصورتين فدعوى ان الالتفات في احدهما الى ما في النفس وفي الاخر الى ما هو بالخارج
عنها خارجة عن الانصاف ومع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به ضرورة
الوجدان وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا
كان لها مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت ح الى ذلك المطابق ويغفل عن الصورة بالكلية فكلام
شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول به في مسئلة المعلوم بالذات
فان المفروض فيها تحقق معلومين وكون احدهما معلوما بالتبع فان الاختلاف في المعلوم بالذات لا يعقل
الا بعد تحقق امرين معلومين وقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر على
تقدير تسليمه انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم مبنا واحدى المسئلتين التنبيلين
على امرين متناقضين على الاخرى بناء للشيء على حقيقته ومن هذا يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف
في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية مع مطابقها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما
لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسئلة قولين آخرين
احدهما ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة
في الذهن فانه لما لم يكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية تعين

القول بوضعها للمهية وربما ادعى البعض ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد بها المعنى
بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او الموجود الذهني الذي هو اعم من المعلومات
والصور الذهنية وان المراد بالصور الذهنية المهية من حيث هي فانه يطلق عليها اسم الصورة
فانه لو كان النزاع في الصورة الذهنية بمعنى المعلوم لم تنهض الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا
يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية
بل يصح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته
في الذهن من غير التفات له الى تلك الصور بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني و
ارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامر الذهني على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم قيل وقد جعل
بعض المحققين هذا النزاع اي في مسئلة الوضع لفظيا وجعل مال القولين الى تحقيق هذا الاحتمال فمن
قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن
اي من حيث كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية او الصورة الذهنية اراد بها المهية المعلومة
اذ كثيرا ما يطلق عليه الصور واعترض عليه بان الوضع للمهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان
مثلا فان الظ انه موضوع للمهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما الامور التشخصية
فلا يصح فيها القول بالمهية اذ الظ ان زيدا مثلا ليس موضوعا لمهية الانسان من حيث هي ولا يعقل له
مع قطع النظر عن الوجودين مهية غير مهية الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في
الخارج والذهن معا بل القول الظاهر انه ليس في هوية الشخص امر سوى المهية الكلية والاعراض الخارجية ولا
امر نسبته الى المهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل بل المهية الكلية اذا وجدت صارت شخصية بدون
انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كان شخصيا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا اخر ولا يمكن ح
ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص مهية سوى المهية الكلية وظ ان الالفاظ
الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لمهياتها الكلية فالحق ان يق ان اللفظ في الجزئيات الخارجية

موضوع

موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للمهية من حيث هي وهذا التفصيل
هو القول الثالث من القول المشار اليها وهو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة
في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على
ان يكون الوجود الخارجي او الذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او
جعل وصفا محققا له كما يوهمه ظ القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا
نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او
معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج اولا ولو
كان وجود الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود
في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس موجودا في الخارج ولكان التردد
في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وصفا تحقيقا له لكان الحكم بالموجود والمعدوم والتردد فيهما بمنزلة
اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه والتالي بط بالضرورة والظ ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان
كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن رجوع القول بالمهية الى هذا التفصيل على ان يكون
المراد من المهية ذات الشيء وحقيقته مط كلية كانت او جزئية فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت
جواز رجوع القولين الاولين الى القول بالمهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة
الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشيا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ هنا ما ينبغي و
مثله عزيز **الثانية** توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا
تتوضأ بالماء النجس ولا تاكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم
نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل برواية من علم فسقه واما جهل ثبوت الوصف له فخارج
عن النهي ويقتضي ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل واسطة بين
الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة

للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم لاخفاء فيه بحسب العرف واللغة
اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة مفردة ومركبة ليس الا ماهيات المعلومات من حيث ذواتها
من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف فكل ما هو كذلك في نفس
الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع وكل
ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة او لا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم
النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا المجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية والمعلوم الحرمة لا بين
الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة
صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية
ولم يذكر احد منهم العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات
المتصفة بالمبدء فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم
والجهل يتعلقان بمدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هي معلومة
لم يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم الحلية
او معلوم الحرمة او مجهولها وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم هو ان المخبر لما لم يصح
له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قول القائل هذا الماء طاهر في قوة هذا الماء الذي علم انه
ماء هو معلوم الطهارة وكذا الطالب لما لم يجز له طلب غير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة كان
قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من
لوازم صدق المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح واما الطلب ففيه ايضا فان ان
اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله في المدلول كما هو المط ان امتناع التكليف بغير المقدور
لا يقتضي اعتبار العلم قوله العلم من شرائط القدرة قلت ان اريد ان العلم بالتكليف او تصور المكلف
به من شرائط القدرة فمم ولا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد ان العلم بتعيين المكلف

شرط

شرطه فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه باسره في الاوامر
وترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالفرض فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم
ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه المحصور مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته
او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب في مثله لا يقال قد صرح
الفقهاء رحمهم في مسئلة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع انقلاب
احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا من افراد المشتبه المحصور فلو كان
الواجب فيه اجتناب الجميع كما ذكرتم لوجب ههنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس او المغصوب لانا
نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره كالمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمامور به في المشتبه
بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجمع
هناك يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق الماء شرط في صحة الطهارة
شرعا والاتيان بالمشروط بدون الشرط محرم فالجمع بين الطهارتين في المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم
ايضا قلت التشريع انما يلزم مع العلم بالحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به كما لا يخفى
نعم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مطلقا ان المشتبه يشتمل على النجس والطاهر وكما
ان النجس نهى عن الوضوء بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الانحصار
اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح والظاهر ان اكثر الفقهاء
في مسئلة الثوبين المشتبهين مشكل جدا ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب من المشتبه بالنجس مبني
على ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص
والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلاف الاصل ولان طهارة الثوب
من الشرائط الاختيارية لا من الشرائط المطلقة فتدبر واعلم ان من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي
وعدم حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان العادل انما يثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق

فالوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينها وبين الاناءين الذي يشتبهان

لمن ثبت له الفسق كذلك والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق الواقعيين
وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في آية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب
التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها ويجب التوقف
مع العلم بثبوتها او الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل الشبهة الغير المحصورة حتى لا يجب الاجتناب فيه كما
هو شأن في ذلك اذ المدار في الحصر وعدمه ليس على الضبط والانتشار حتى يدخل هذا في غير المحصور
بل المناط فيها التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت عند خبر
مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظ ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص والاجتهاد
مع الجهل كما لو قال صل الى جهة الكعبة واعمل برواية العدل فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة و
التفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق التكليف وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان
العلم بالوصف معتبرا في الصدق اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد قطعا اذ التكليف ح مشروط بتقدم
العلم ووجوب البحث معه تحصيل الحاصل ثم ان البحث انما يجب لو عارض الامر بالشيء النهي عما يشتبه
به كما في المثالين المذكورين حيث ان العمل برواية العادل واجب وبرواية الفاسق محرم والصلوة
الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المشتبه في مثل ذلك يدور امره بين ان يكون مأمورا به
ومنهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن له معارض كما لو امر باعطاء كل مستحق
درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يتعين البحث على المكلف ح بل الواجب احد الامرين اما البحث
الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم والمشتبه معا حتى يحصل اليقين بالامتثال كما في المعالم
في مبحث عدالة الراوي بعد ان نفى الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر ووجوب التثبت في الاية
متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة استعمال السؤال
والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه وفيه بحث لان وجوب

البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في خبر الفاسق
مع وجوب العمل برواية العدل معلوم كما يستفاد من مفهوم الاية اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لا مكن التثبت
في خبر الفاسق بترك العمل برواية غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا التقدير والحكم
بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير تام لما عرفت من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم
والمشتبه ولا بعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم في الاية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم
العلم به منه بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب على تحصيل العلم بتحقق الامر الواقعي بطريق
البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل والترك وانما ذكر البحث بطريق المثال لكونه
احد الطرق في حصول العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر بما ذكرنا ان الشارع اذا امر بشيء مجهول صفته فاما
ان ينهى مع ذلك عما يشتبه به اولا وعلى الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال اولا فان كان
وجب البحث والتفتيش والا بني على ترجيح جانب التحريم او يثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا
بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتدبر ولا تخبط **الثالثة** قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ
الموضوعة للمقادير والاعداد او فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد با
لتفاوت اليسير وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلدة تسعة ايام
وبعض العاشر او عشرة ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا
او ذراعين او فرسخا وذراعا وذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهمين
او رطلا ودرهما او درهمين انه اشترى رطلا وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع الشك
في الزيادة والنقصان كما يقول زيد يملك الفا وهذا الصندوق تسع عشرة الاف والمراد ان
زيدا يملك الفا واقل بقليل او ازيد كذلك وان الصندوق تسع عشرة الاف او دونها او فوقها بيسير ومثل
هذا التقدير يسمى تقريبا ويقابله التحديد الحقيقي وهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون زيادة او نقصان
وكثيرا ما يتسامحون ايضا بتسمية الشيء باسم اغلب اجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب

كما في اللبن على المشوب بالماء اذا كان الخلط والمشوب يسيرا ومن معانيها الكثرة ووقوع هذا التسامح في اطلاقات
العرف توهم كثير من الناس تغير الالفاظ من معانيها الاصلية وصيرورتها حقايق عرفية فيما يتسامحون به حتى
ان من الفقهاء من سرى اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات الواردة
في الشرع كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ وتحديد سن الياس وحد الاقامة القاطعة للسفر
وغيرها من التحديدات لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب والتخمين وان العرف
مقدم على اللغة في الخطابات الشرعية ومن القاصرين من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب وعلى
الحجر الذي يعلوه الوسخ وان كان الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ لانه يقال في العرف انه سجد على القرطاس
او الحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار
اذ لا يقال في العرف انه زاد في صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في
ذلك كله مطابق للغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ باقية على معانيها الا انهم في الاطلاقات
وتوسعهم في الاستعمالات بمعونة القراين الصارفة عن الموضوع له كما في ساير المجازات ولذا تراهم
في مواضع التحقيق والتدقيق يدعون التسامح جانبا ويضربون عن التساهل صفحا بل يتحاسبون على الذرة
والمثقال ويراعون الساعات والدقايق ويلاحظون النقير والفتيل وكذا الفقهاء ولا تامل لهم في
ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث في تحديد الاعراض
وضبط الاجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة
عن حقيقة الحال وعما استقر عليه امرهم في جميع الفقه او تعويلا على القراين الدالة على التقريب في ذلك
البعض والحق انا نقطع بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المتالف من الوحدات المعلومة
فاذا اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد عليها شيء ولا ينقص منها شيء فلو
اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها بيسير كساعة مثلا فكانما ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة
وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا ساعة لقلة النقص وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير

وليس

وليس المراد ان العشرة الا ساعة فرد من العشرة ليصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من آحاده
والا لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف فيها وليس
نسبة البعض اليه اولى من البعض الآخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق في الجميع للفردية لا للفردية في
البعض والقريب منه في الآخر والظ لو كان الناقص والزائد من افراد العشرة لم يصح الاستثناء
والعطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والحق لو صح كون العشرة
الا ساعة فردا من العشرة للقرب منها وقلة النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ساعتين فردا من العشرة
ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة
وكذا القول في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا يتناهى في طرف القلة ومثل ذلك في
جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة واضعافها عشرة حقيقية وهو ضروري
البطلان نعلم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة الا ساعة منها ليس باعتبار الفردية بل للتسامح
العرف في الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر من التفاوت مما
يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة الوجود حتى كاد ان لا يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا
ما ذكرنا
امر بين ظ في العرف والتشكيك فيه من قبيل الشك في الضروريات ويبنيه على ذلك ان اهل العرف
يراعون التفاوت اليسير ويبالغون في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر مهم يعتني
به وذلك كالواجل الغريم قضاء الدين لعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة لما كان له المطالبة ولا
تقدم عليها ولو طالب كان للمديون ان يعتذر ببقاء شيء من المدة ولم ينكر عليه احد من العقلاء
في هذا الاعتذار وكذا لو قال السلطان ان احللتك في هذه البلدة الى عشرة ايام فان بقيت
بعدها قتلتك فانه لا يجوز له قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله لنسب السلطان
الى الغدر ونقض الامان وكذا الشأن في كل امر خطير وشان فان اهل العرف في ذلك مجمعون على
ترك التسامح والتساهل وانما يتسامحون فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على

الناس وطريقتهم في المعاملات والمحاورات وبالجملة فلاهل العرف في اطلاقاتهم مقامان مقام
تسامح وتساهل في الاطلاق اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية صحة
الاطلاق في المقام الثاني المبني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا ولو على
وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات حقايق لان جلها بل كلها افراد ا
دعائية للمبيع فان القائل رايت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة وان للبيع
للاسد فردين احدهما الحيوان الصائل المعروف بصفة الجراة والفرد الاخر الانسان المشارك للحيوان المذكور
في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات التي
اشرنا اليها مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في
الاستعمال الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في اطلاقات العرف اما ان
يدعي صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او ان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام يحقق الوضع و
النقل فان الحمل عليه لا يتوقف على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا وذلك باطل لما عرفت من ان
الاطلاقات المذكورة انما يصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة
والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل عليه الا مع
القرينة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان
اللفظ موضوعا لما تقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا
اذ لا كلام في دلالة القرينة ولا في دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا اتقنت هذا
البحث وامعنت النظر فيه انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل
الفروع وكذا اندفاع ما اورده المتاخرون عليهم من ان التنصيص في معاني الالفاظ خلاف طريقة
العرف فعليك بالتامل في هذا المقام فكم قد زلت للاعلام فيه الاقدام ومما ينعطف على هذا المبحث قول
الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع

وغيره

وغيره انما يطلق على ما اشتمل عليه العقد اى الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على ذلك
فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا وانما هو شىء يشبه تلك الامور لمشاركته اياها فى الغاية المقصودة
منها فيطلق عليه تلك الاسامى مجازا واعترض عليه المتأخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق
مع انتفاء الصيغة فان طريقة الناس فى جميع الاعصار والامصار الاكتفاء فى معاملاتهم
بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير توقف فيتناولها
الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم
اياها بيعا ليس الا فى الامور المحقرة التى لا يعتنى بشأنها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما يشبه ذلك واما المعاملات
الخطيرة كبيع الدور والدكاكين والبساتين والحمامات وبيع الجوارى والعبيد والخيل والجياد والسلع النفيسة
المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة قطعا ولا يعدون المعاطاة فى تلك بيعا ولا معاملة فعلم
ان اطلاق البيع مثلا على المعاطاة لتسامح العرف وتساهلهم فى الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاق
فى مقام التسامح والادعاء لا يقتضى الحقيقة ولا يتم الموضع فلا يدخل المعاطاة فى عمومات البيع فانها
تناول الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كل ما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة
فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال
على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى فى المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه
مع تحققه فلا عبرة اذا فى ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر
فى ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبرونه يجب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق
عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فخطاء او مجاز عرفى وان كان الامر على العكس هو من ذلك عندهم
نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه فى ذلك ظاهر فان العرف يحكم فى المفاهيم والمدلولات دون
الافراد والمصاديق ومن هذا العلم انه لا يشترط فى صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن فى المكان ستة اشهر
فصاعدا وكذا لا يشترط فى صدق اسم المكارى والجمال مثلا تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل

العرف واذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان
مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المذكورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض
فانه لا يطلق عليه الاسم بمعناه في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصائغ والحرف
فانه يطلق في العرف باتخاذه صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول
عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف عليه المتتبع
ويغفل عنه المتكلف القاصر والله ولي التوفيق **قوله** ولا ريب في وجود الاخيرتين اي اللغوية
والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل السما والارض والنار والماء والحر والبرد من المتواترات التي
لا يقبل التشكيك واستدل عليها بان ههنا الفاظا مستعملة في معان فان كانت هي الموضوع
لها كانت حقايق لغوية وهو المطلوب والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة و
المجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقايق المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة والقرينة
المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض بان المجاز انما يستلزم الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي
الحقيقة بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة في استفادة
المعاني منها والتالي باطل بالضرورة اذ لا ريب في حصول الفهم فيها من نفس اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك
انما يثبت به كونها حقايق فاما انها حقايق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع يحتاج
الى الدلالة على ما في نفسه لسهولته والدال على ما في النفس لسهولته هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل
على وجود الوضع وهو لا يستلزم المطلوب واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة والانية والملك
والجن والغايط مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في غيره حتى افاد بغير قرينة
وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما غلب
استعماله في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفي
بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات عن الاسامي كانواع الروايح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ لتركبها

من الحروف المتناهية متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ
في اللغة وتحصيل ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ خروجا
عن قانون اللغة التزموا الامر الثاني اعني تغيير المعنى الى ما اضطروا اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل او
للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع الهجر كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني
شدة الاحتياج الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الاخر فيغلب استعماله في ذلك
البعض ويقل في هذا حتى يتحقق الهجر وتحصيل النقل ويلوح من كلام المقررة وغيره من الاصوليين في هذا
المقام حيث نفوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا الخلاف في الحقيقة الشرعية انه لا خلاف
فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية اي صحة ذلك واما العامة فقد ذكر العلامة في نهاية تحقق الخلاف
فيها من جهة الوقوع والظ انه ممن قال بنفي المجاز كما يحكى عن الاسفرائني بناء على فرعيتها له مع انتفاء الاصل
وكلا الامرين فاسد والمؤلف في الحكم على التقدير وجوده شاذ وربما توهم بعض الاخباريين امتناع العرفية
العامة لزعمه ان اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه هي شبهة
امتناع تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للضرو والجواب عنها في المقامين قضاء العادة بالامكان
والوقوع مع وجود الداعي وبالعلم مع التتبع والتصفح وهو ظ واعلم ان للحقيقة اللغوية طرقا يمكن اثباتها
بها الاول التواتر كما في لفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها وقد قد شكك فيه بعض الناس
بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة والصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع فيها الخلاف و
التشاجر مع عظم شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وايض الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي
عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايض فانهم اخذوا من
تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في مقابلة
الضرو فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبه
السوفسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيلا ان الضروري قد يخفى على الناس

لسبق الشبهة الى نفيه وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق السمع والتسامع والنظر في النقل في الناس
كما في العلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود عن اهل اللغة بل لا تميز فيه طريق عن
دون طريق مع ان التحقيق انتفاء التحديد في التواتر فانه قد يحصل بعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة
وما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجتماع اهل اللغة يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة
والخمسة كما ظن وتجويز الغلط على الآحاد لا يستلزم جوازه في الجملة فان حكم الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر
مما اشرنا اليه ان متواتر اللغة قسمان الاول ما حصل فيه العلم بتتبع الاخبار والنظر في النقل من دون
ان يميز طريق عن طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات
المتواترة واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اتم واوضح الثاني طريق الآحاد كرواية
الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق يفيد لنا الظن اذا عرى عن القرائن لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد
العلم لاحتمال السهو والاشتباه والتقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة
عليها فقد نقل عن المازني فيما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن دويه واتبه انهما ارتجلا الفاظا
لا يسبقا اليها ونسب الاصمعي الى دعة وزيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن
لهم اعلم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما استقر ورجعت العرب الى او طاننا
راجعوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما
قالت العرب الا اقله واتهم فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم من بعض وقدح البصريين في الكوفيين
كعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع جمهور اهل اللغة قد اكثروا
من القدح فيه والطعن فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك ظانون
عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض الباطلة فان تحاسد الارباب وتنافسهم
في القرب من السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارتشوا
في موافقة الكسائي او انهم علموا مكانه عند الرشيد فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب ان نقل الآحاد لا يفيد

القطع

القطع نعم هو مما يفيد الظن وهو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكرنا من الخلل
في نقل الآحاد يقدح في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق الخبر وانه على تقدير
حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالبديهة حصول الظن
في المسائل اللغوية من قول اللغوي واخباره خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة
التتبع كالخليل والاصمعي وابن سكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود الخلل في نقل اهل اللغة
احيانا لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا يقدح وجود الخلل في الروايات في تحقق الظن بصدق
اخبارهم ~~كما لا يقدح~~ الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان وضع
الحديث امر محقق لا شبهة فيه وقد صح عن النبي ص انه لما كثر واتسع الكذب عليه قام خطيبا فقال ايها
الناس كثرت علي المقالة الا من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة ع انهم قالوا لكل منا
من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات المشاهير من
اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد الملة وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع
اللغة فليس ذلك منظورا به فانه لم يثبت الا بطريق الآحاد الذي يلزم تكذيبه من تقصد تغيير والنقص فان النقل
المعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر
قليل بل معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية
من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل تصفح الآثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل
اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل
الواقع في اللغة اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل
عليه في اللغة لان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التي هي الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل
يستلزم الاكتفاء به في الفروع والا لزم زيادة فرع على الاصل ومما عرفت من كثرة وجوه الخلل في
روايات الاحكام وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجوه الخلل في النقل اكثر كان الظن

اى حصل منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضى جواز التعويل على الاقوى والقيم فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد فى الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية فى اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس الا كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منها فى غيرها وجواز العمل بالظن فيما له مزيد حظ واهتمام يقتضى جواز العمل فيما ليس كك فلك ان تقول اى حاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد فى الاحكام التى هى الاصل المعتنى به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضى جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف فى اللغة التى تفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح فى الاحكام وذلك كله يدل على حجية الظن فى اللغة اجماع العلماء على اعتبار الظن فى موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى فى الاحكام وموضوعاتها والاخباريين انما منعوا فى العمل بالظن فى نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن فى الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم وبعده فى كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه والقيم فان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد فى اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم فى كثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف المبتنية على العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا ويدل على حصول الظن وحجيته من اطباق علماء الامصار فى جميع الاعصار على الحجية والاعتبار من دون توقف وانكار وان المفسرين والمحدثين وعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا فى وضع اللغات وتعيين معانى الالفاظ يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فى اللغة وقد جرت بذلك عاداتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم فى مقام التخاصم والنزاع فى اللغة اذا

لسند

استنادهم الى نص لغوي يوافق مقالتهم الرغم به خصمهم او عارضه بنص اخر يقابله ولم ينقل عن احد جحود
وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول المظنة وحجيته
معا من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما امسكوا عن النكير ولا اظهروا ما عندهم
من الخلاف او التوقف فان العادة قاضية بذلك في مقام التناجز والتشاجر ولقد طال ما وقع التخاصم
بينهم فلم يخرجوا عن ما ذكرنا من القبول والاذعان والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع
وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين كالعيان فيه من مؤنة البيان واغنيت
جلية الشان فيه عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك اعتناء الاكابر والافاضل لجمع اللغة وضبطها و
تدوينها وحفظها حتى صنفوا فيه الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا ليكون الكتب
المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومحلا لمن يأتي من الفضلاء والادباء وليأخذوا منها ويصدروا
عنها والمقصد الاقصى والغرض الاسنى من القصوى لهذا الجمع والتأليف هو تفسير القران والحديث وحل ما فيهما
من الالفاظ المشكلة واللغات العربية على ما صرحوا في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطرائهم في وصف
علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه فانها بابرها راجعة الى امر واحد هو تيسر فهم الكتاب والسنة بهذا الفن
ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد وابن قتيبة والسني والهروي وابن
الاثير وغيرهم على ايراد غريب القران والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض
الاصلي من اللغة بهذا المقدار وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى
على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه
وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلاق احتفاد العلماء في تأليفه وتدوينه ضايعا مع ان تدوين
اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمن الصادق ع وعظم وشاع وقد شاع غاية الشيوع في المائة
الثالثة ولم ينقل عن الائمة عم ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد عنهم ما يقتضي
الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل من اهل

اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع في كلام العرب والممارسة لفنون الادب
وغلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتاخرين وقرب العهد من العرب العرباء
وكون الناقل عربيا وان غلبت عليه اللحن والتغيير فان حفظ الاصل لغلبته على التكميل وغير ذلك مما يوجب
قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقدم المثبت على النافي لتقدم الاثبات على النفي والبناء على
الاعم مطلقا او من وجه كما في لفظي الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد وجه الارض مطلقا او
خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت او الطرب وذلك لان ما يدعيه النافي
شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت
فيصدق وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق فيه القولان وترك ما اختلفا فيه لان اللغة
توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف وفيه انه قد حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح
للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر في نقل الاحكام لما ان الغالب على اهل
اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اشترط فيها وجود الوصفين لزم عدم جواز التعويل على النقل الا
في القدر القليل وهو في قوة القول بعدم اعتبار النقل في اللغة والتالي فان الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي
ونقله وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء في العصر السابق
واللاحق رد قول اللغوي لاجل ذلك وكذا اقتضاء الضرورة وانسداد باب العلم فان فساد المذهب لا يمنع ظن
الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتامل **الثالث** الترديد بالقرائن من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال
يتعلمون اللغات واهل اللغة يتعلمون لغة اخرى كالعجمي يتعلم العربية فان تعليم هؤلاء انما يكون بالترديد لامتناع
التصريح بالمنسبة الى من لم يعلم شيئا ثم ان الترديد اما ان يكون من اهل اللسان اي من الذين يستشهد بكلامهم
ويعتمد باستعمالهم كالعربي الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة وله معرفة بها وان لم يكن من اهلها وكل
واحد من القسمين ينقسم الى قطعي وظني اما الاول فمناط القطع والظن كثرة الاستعمال والترديد وقلتهما سواء
حصل من متعدد او واحد فانه قد يحصل القطع من ترديد الواحد اذا بلغ الترديد منه مرتبة الخبر الناشئ عن اعتقاده

فان الهوى

فان المفروض كونه من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا بانه انما
اخبر عن ما يعتقده فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك فكذا ما هو بمنزلته وربما لا يحصل القطع من
المتعدد وذلك اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمالات التي حصلت
من الواحد وهذا القسم من الترديد هو مستند اوايل اهل اللغة فانهم انما حصلوا وضع الالفاظ من مخالطة
اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسئلونهم عن الوضع فيخبرونهم بذلك ولئن كان ففي غاية القلة و
الندرة وحيث ان مخالطة العرب وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد
بالقرائن وهو الاغلب وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلته وقوع الامرين الا تراهم يحكمون
بوضع بعض الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض الاخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما ظهر
والترديد والاشكال وفي الاول انه حجة على الاشكال في الثاني دون الثالث كما لا يخفى واما الثاني فحصول القطع
فيه يتوقف على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد كما في القسم الاول والثاني كثرة المستعملين والمترددين
بحيث يتحقق بهم التواتر لو اخبروا وذلك لان اقصى ما هناك ان ترديد الواحد في قوة اخباره الناشي
عن اعتقاده فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد ههنا
فرقا بينا فان الظاهر من الاخبار البناء على العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فانه ربما يكون لثبوت
الوضع عند المستعمل بالنقل وغيره مما يفيد الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك يضعف الظن
الحاصل فيه ودعوى ان الترديد ظاهر في القطع كالاخبار في حيز المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور
في الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول ان طريق الترديد بالقرائن وهذا ينافي ما ذكرتم
من التقسيم لا يتق لعل المراد ان الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لانه فهم لا يفيد القطع لانهم
قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيها المستدل ان طريق
الاحاد ولا ينفع لعدم افادته القطع فلو كان الترديد ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب المذكور قلنا
من الترديد بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى

القطع فى قولهم طريق قطعى والغرض منه انه ليس من قبيل الاحاد الذى لا يفيد الا الظن على ما زعم المستدل وليس
المراد ان طريق الترديد لا يكون الا قطعيا كالمتواتر كيف وقد علمت ان الترديد قد لا يفيد الا الظن بالوضع
ومع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار الانتهاء الى القطع فيه اصطلاحا مع بعده يقتضى خروج
الظنى منه من طرق الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم دخوله فى التواتر والاحاد قطعا مع ان الظن
كونه من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا يقصر عن الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان
بمنزلة الخبر فى قوته واعتبار الخبر مع ذلك دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع فى مفهوم الترديد بالقرائن يقتضى
ان يكون قولهم وهذا طريق قطعى بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق القطعى قطعى فلا فائدة فى هذا الحمل اصلا الرابع الاستقراء
وهو العمدة فى تحصيل اللغة والمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل
المعلومة وقد يكون ظنيا كما فى اكثر المسائل التى اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط فى القطع كونه تاما كما ظن لانا نقطع
برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيهما بتام كيف ولو اشترط التام لزم امتناع حصول القطع بواسطة
الاستقراء اذ لا حصر لاستعمالات العرب مع ان علماء العربية كثيرا ما يدعون القطع فى المسائل الادبية ولا مستند
لهم سوى الاستقراء والقطع فانا نفرق بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار
ليس الا للقطع بالاول دون الثانى والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من اللغة
وهذا للعالم باصل اللغة والطالب للزيادة فيه وربما يظهر من بعضهم ان الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم من
الترديد من الاقسام والاحكام مبنى على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق
اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة او القرينة الصارفة
كما اذا استعمل اللفظ فى اللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذى وضع له شىء من علائق المجاز فان ذلك
يقتضى ان الاستعمال على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح فى الحقيقة
والمجاز فاذا انتفى الثانى منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا ما اذا فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل فى معنى

غير

38

من غير ان يكون هناك قرينة تدل عليه وذلك كما لو قال الرجل الغلامه ائتني بكذا وسمى له شيئا باسمه فاتاه

باتى به فانه يدل على ان حقيقة اللفظ هي ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على نصب القرينة الصارفة

كما هو شأن المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت

السادس وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة السلب وعدم صحة السلب في استعمالات اهل اللغة و

تحصيل العلم بوجودها في اطلاقاتهم من استقراء ما يحكى عنهم من المخاطبات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار

الخ وهو قليل السابع استنباط العقل من النقل كما يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم لدخول الاستثناء

فيه لاى فرد يراد والاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب لدخل واللازم ذلك ان كل فرد من افراد الجمع المحلى

باللام مما يوجب دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا واللفظ متناول له بالوضع وهو معنى

العموم وكما يقال الخمر في اللغة ليس مقصورا على المتخذ من العنب لانه قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف

والاصل في الوصف هو التخصيص والاخراج او انه قد استثنى منه التمرى والاصل في الاستثناء الاتصال

فعلم ان الخمر نوع غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية

الواردة في كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع اوليا وبيه فانه قد يقال انه ورد في اللغة حمل

احد المفهومين على الاخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع او كان اعم منه فعلم

انه لم يوضع في اللغة لما هو اخص منه لا يقال هذا كله تمسك بالادلة العقلية في المطالب الوضعية التي لا مدرك

لها سوى النقل على ما صرحوا به لان الحجة في ذلك كله هو المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم العقلية

البينة اللزوم لها ولوازم النقليات حجة في المطالب الوضعية لان حجية اللازم تستلزم حجية الملزوم

قطعا والا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوضعيات الدليل القطعي المحض كما صرحوا

به وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقل المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة في شيء من الدلالة بل لا بد

في ذلك من حكم العقل ولو بمعونة ضرورة توقف النقل على العلم بحجيته واعتباره وهو حق وما قيل

من ان معرفة اللغة اما بالنقل البحت او بمعونة من العقل فالمراد منه انها اما بصرف النقل كما يقال هذا

موضوع لذلك او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان للعقل دخل في كلا القسمين كما لا يخفى

الثاني الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذا

طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب

والنهي للتحريم وغير ذلك مما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى وطريقة معرفة الحقيقة العرفية وجود علامات الحقيقة

وامارات وهي ثلثة الاول التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان

ذلك علامة للحقيقة لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى تقتضي

الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان الفهم بدون

الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير ح فاما ان يستقل الوضع

بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة الصارفة من غير شهادة وذلك لان الوضع له وهو الحقيقة

او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس له بل لما شاكله وناسبه وهو المجاز ولما كان القول

بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى مشروحا وكان المفروض هنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط

القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ فيكون حقيقة واعترض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ

في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند

اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور وجوابه

انا لا نم توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ

المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم

بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى

على الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا في الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول

الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى ح موقوف على العلم بالوضع مطلقا بل انما

يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم

الثاني

الاول

لا نسلم ... وذلك ... فاذا كان المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع

معلوم موقوف

مطلقا موقوف على نفس الوضع اما فيما اذا كان موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فقط واما اذا كان بالغلبة
والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل
بالاشتهار وعلى الثاني فان القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان
التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار
كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما ظن كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة
الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا
القدح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع
بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع فان وضع اللغة ثابت متحقق ولا يفهمها كل احد و
كان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلته نظرا الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول
الفهم وهذا مما لا غبار عليه ب النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء الى الذهن والجواب
ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة انما يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر
انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر متحقق في المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في
فهم المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب لو اورد النقض على دليل المجاز اعني عدم
التبادر كما يظهر من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لتحققه في اللفظ الموضوع
قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى في محل الحاجة الى العلامة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة
ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه لا
يتبادر غيره وان لم يتبادر هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت
والنقض فان اللفظ الموضوع للمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا يتبادر منه
غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم تبادره ولا تبادر
الغير وعدمه بل تبادر الغير وتبادر غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على

المجاز فتأمل ح النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في الكل
والملزوم وجوابه ان المتبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم انما يحصل
بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار الارادة في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم راسا لانهما على هذا
القول انما يفهمان غير مرادين ويرادان غير مفهومين د النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر فيه هو
المعنى المجازي ولذا كان الحمل فيه على الحقيقة محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور
قرينة المجاز على ما صرحوا به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى
القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره قيل ومعنى كون الشهرة قرينة
ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ
في الاشتهار الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة
لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى قرينة يزول بها حكمها وارادة المعنى
الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة
هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة الا ان بين
القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم امر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها هذا
والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى
كان حقيقة كما اعترفوا به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه كما يحكم به الوجدان ووجود شهرة
يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة لابد وانها مجرد فرض لا تحقق له الثانية من علامات الحقيقة عدم
صحة السلب عكس المجاز فان علامته صحة السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه
عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه عنه والاول حقيقة والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع السالبة
الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك
فلو اطلقت وجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب انما

يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم
بعدم صحة السلب لزم الدور ومثله الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلو
كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب لزم الدور وتقرير آخر ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه او لا يصح جميع المعاني
حقيقية كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالصحة او عدمها وان اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو لا يطرد
والقيم فان اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان والناطق والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز
والجواب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق اي في الكلام المجرد
عن القرينة فح لا اشكال وذلك لانه اذا صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة
المعينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بالقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال
ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح
وثانيهما ان المراد من صحة السلب صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى
يلزم فساد الحكم بالنفي ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان في اطلاق
الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا
المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا
فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر والمفروض خلافه واذا عرفت
معنى صحة السلب الذي هو علامة المجاز تبين لك المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة وقد اجيب في
المشهور وعن هذا الاعتراض بوجهين على ما احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة
القيم لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه الثاني ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم انه حقيقة او مجاز
اما اذا علم معناه الحقيقي او المجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة
نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي فيعلم به ان اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما الاول فانه
تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يدفع

به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب مبنا على انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه العلم بانه مسلوب
حقيقة منفصل بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة
سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق
لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة انما يطلب في مقام الشك في الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى
حقيقة فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر فالى اجراء العلامة منتفية قطعا
او مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون امتناع الحقيقة قرينة الحمل على
المجاز وليس هذا من العلامة في شيء والا لزم ان يكون كل قرينة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون
كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز
وصحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون بذلك فانهم
خصوا صحة السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة وعن الثاني بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار
حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحمار اذا اردت سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو
اريد صحته باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو كما تقول البليد ليس بحمار اي مفهوم البليد ليس هو مفهوم الحمار
او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغاير فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير
عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط وانها لم توجد في صورة استعمال
اللفظ في جزء المعنى او لازمه لامتناع حمل الكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر
ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل
فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار القيد ولا يذهب عليك ان هذا التحقيق
لو صح فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل
فيه اذ لا ريب في صحة العلامة مع تباين المعنيين وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة القيد لكنه خلاف
المعروف من القوم فلا تغفل الثالثة الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال الثالثة

بجوهره

فى مورد بجواز استعماله فى كل ما شاركه فى ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذى علم

لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فقط واما على

القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد فى نوع المعنى كالشجاع وليس

المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل

لوجود معنى فى محل ولا يجوز استعماله فى اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح فى

الاستعمال هو العلاقة لان دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن

فى الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة للاتفاق لعل القائل بان الاطراد

علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب فى كونه من خواص الحقيقة ودفع فلا يرد

الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالعلم

بالوضع الذى هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم بالوضع موقوفا على العلم بوجوب

الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخى

يطلق على غير الله تع للجود والله جواد ولا يطلق له السخى وكذا الفاضل يطلق عليه للعلم والله تع عالم ولا يقال

له الفاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشىء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشىء ولا

يسمى قارورة والجواب ان الامتناع فى الاولين لمنع الشرع لكون اسماء الله توقيفية او اللغة بناء على

ان السخى اسم للجواد الذى من شانه البخل والفاضل للعالم الذى من شانه الجهل وفى الاخير لنقله فى العرف العام

الى المعنى الخاص اى المتخذ من الزجاج ومنها قد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى اخر

هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطيا فيهما واما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح

بالنسبة الى المجاز فتعين المجاز مثاله الامور جمع للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذى هو جمع الامر

بمعنى القول الذى هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالاسد

والاسود وبالتزام تقييده فلا يستعمل فى ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ويكون

اطلاقه لاحد مسميه موقوف على نطقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يحيق المكر السيء الا باهله ابتداء وفي الجمع نظرا اما الاول فلانه تمسك
باصل الاستعمال وليس من العلامة في شيء ولو كان فلا اثر لاختلاف جمع اذ رجحان المجاز يقتضي الحمل عليه كلما
دار اللفظ بينه وبين الاشتراك سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكروه ولا في غيره من
المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نار الحرب واطفاء الله تلك النار قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله
وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لابد في المجاز من القرينة ولا تسمى قيدا ولا يريد ذلك لو جب ان
يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قول الله تعالى
افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا يرد
ما ذكر لكن في دلالته الغلبة على المجاز نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالنقل من اللغة كالاسد في الشجاع واليد
في النعمة والغيث في النبات والاصابع في الانامل وبنص اهل اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه وحده او خاصته
وقد يشكل التميز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بصعب الفرق
بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد واخاصة الا نادرا لكن الظ انهم متى قالوا اسم لكذا او لكذا فانما يعنون به الحقيقة
وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في
الذكر وكذا كون الجمع مجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس
اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلة كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى مشترك هو التخمير للعقل
وكذا التسمية اللائط زانيا والنباش سارقا لمعنى الايلاج المحرم والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران التسمية
وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن ذلك بان الدوران منقلب وحكم الاصل في القياس
منقطع ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المستند هناك هي الادلة الشرعية وهي هنا مفقودة وسيجيء
لهذا زيادة تحقيق في مسائل الدوران انشاء الله تعالى قوله واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق وجودها اعلم
ان الخطاب الشرعي بل كل كلام ملقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه
الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة به على المعنى المقصود والمراد من المعلوم

الادلة

ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا
للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف
ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما
بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف
الغائب والمعدوم انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان التكليف الغائبين والمعدومين
هو التكليف الموجهين الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر
تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما
تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم
الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني
فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد
الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الحرج والعسر والضرر بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات
وعن الصادق عليه السلام ان حكم الله تعالى في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون
والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم فريضة واحدة يسئلون الاخرون عن اداء الفرائض
كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين
متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب مكلفا بتحصيل فهم
الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا تحصيلا من ترتيب مقدمتين احديهما ان هذا الحكم بعينه هو حكم الله تعالى
في حق الحاضرين والثانية ان حكم الله تعالى في حق الحاضر هو حكم الله تعالى في حق الغائب ايضا وهذا لا ريب فيه لما عرفت
من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذا تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك

فيصح الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية
على معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغير والنقل في الشرع او العرف كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها
وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل والتغير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات
الشرعية اربعة اقسام ا ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم عندنا لم يحصل فيه نقل ولا تغير
وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمالات ب ما يكون المعنى المفهوم حال الصدور مغايرا لما يفهم منه
عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة لما يغاير
المفهوم منها في هذا الزمان ج ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان معناه في زمن الصدور هو هذا
المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها الموضوعة
بحسب العرف وقد حصل الشك في كونها حقائق فيها ايضا في اللغة ام في غيرها د ما علم فيه النقل والتغير لكن
حصل الشك في مبدء حصولها بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع
من هذا القبيل ظاهرا فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة بمعنى الدعاء والنماء والقصد
وكذا القطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة وانما حصل الشك
في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور الخطابات الشرعية المشتملة عليها لتكون حقائق
شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغير
في زمان المتشرعة لتكون حقايق شرعية والحال في القسم الاول ظاهر واما الثاني فان كان المعنى المفهوم حال
الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم
في هذا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على
ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ
الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالغرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز
وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف

الاصل

الاصل والظ فتعين الاول وهو المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض
كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وصيرورته حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف
الشارع او غيره على العكس مما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل والتغير كما هو المفروض فيجب بقاء الحكم
الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا يعلم ان نفي الحقيقة
الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة ولكن هنا ادلة وامارات يظهر منها حصول النقل والتغير في زمن الشارع
كما يدعيه المثبتون للحقيقة الشرعية ولولاها لكان القول بالنفي هو المتجه احدها وهو المعتمد الاستقراء فانا
نجد هذه الالفاظ في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد استعملت في المعاني
الشرعية الحادثة غالبا ونرى ان استعمالها في المعاني اللغوية السابقة في غاية الندرة والقلة حتى كاد لا يوجد منها
في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشارع بنى الامر في هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ
الى المعاني الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم
والصنايع والحرف فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع
التصريح بالوضع من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح
بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظ ان الاستقراء ههنا اقوى منه في الصنائع والعلوم اذ
المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان الفعل مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا ان
استعماله في الحدث شايع معروف حتى ان النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل في الحدث بخلاف مثل الصلوة
والزكوة فان استعمالها في المعاني الاصلية كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه الثاني ان
هذه المعاني الحادثة التي اثبتها الشارع مما توفر الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة بيانه للاحكام عن الآلام
او اللواحق وعظم الخطب بها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على من سنها بمقتضى
الحكمة ان يضع بازائها الالفاظ ليستغني بها عن تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات المتكثرة التي لا تتناهى
فان الاحتياج الى الوضع في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها

التكلم والمخاطبة فكما ان الوضع يجب هناك فكذا يجب هنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك

الثالث انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة من الالفاظ المتكررة

الكثيرة الدوران في استعمال الشارع واصحابه ومع الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة الحقيقة

فان التبادر انما يحصل بهما ويثبت منهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة تستلزم وجود المعلول **الرابع** ان

كثيرا من العبادات كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرائع السابقة

معروفا عند الامم السالفة بل ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب ومع

ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي ص فكيف بها بعد البعثة وانتشار الشريعة وفيه ان

ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها

بغير هذه الالفاظ بل الظ ذلك لان لغتهم غير العربية ويحكي دفعه بان الظ انهم كانوا اذا ارادوا

التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية

قبل البعثة **الخامس** ان المسئلة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في الاثبات لشهرته

وشذوذ القول بالنفي فان الامدي والرازي وغيرهما نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم يسندوا

الخلاف في ذلك الى غيره وظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة من علمائنا

كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء في ثبوت الحقيقة الشرعية او الحمل على المعنى

الشرعي في بعض الالفاظ وليس الا لعدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين لو تكافيا في الشهرة لكان الواجب

ترجيح قول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي كما ذكرنا في تعارض النقض عن اهل اللغة ولا يعارض الوجوه

المذكورة اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت لان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو مرتفع بما

ذكرناه وما احتج به النافي من نقلها الشارع اما غير معانيها لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنه

والفهم شرط التكليف ولو فهمها لنقل الكل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او

بالاحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية في مثله

بالتواتر وانه لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها
بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية لان اختصاص يستلزم ان لا يكون القران المشتمل
عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وهو ضعيف جدا واجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط
التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة وكان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيانات
النبوية فلا يلزم من نقلها الى تلك المعاني تفهيم ان تلك الالفاظ موضوعة لها منقولة اليها واعترض بان
الخلاف في الالفاظ المجردة عن القراين كما ذكره غير واحد من الاصوليين في تحرير محل النزاع وح لا يمكن
ان يق انه حصل تفهيم المعنى بالبيانات النبوية اذ في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا
قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه كلام اخر غايته انه لا فائدة لهذا النزاع
لا ان هذا الاستدلال غير صحيح ورد بان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ انما يقتضي وجود
القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها عندنا ايضا فان عادة الرواة انما جرت بنقل
الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في جميع الالفاظ
انتفاء الفائدة في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان الخبر مجردا عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي
على القول بالثبوت واللغوي على النفي والتحقيق ان النزاع كما عرفت انما هو في هذه الالفاظ المتداولة
على السنة المتشرعة انها موضوعات شرعية او مجازات لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ
مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غايته ان يكون عدم الفائدة ح وذلك
لا ينفي اصل النزاع وغرض النافي ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقايق شرعية فلو بني الكلام على
وجود اللفظ المجرد عن القرينة لا لحاجة ان يق ان ذلك انما دل على انتفاء النقل على هذا التقدير وهو غير
تم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى **الثاني** انا لا نم ان الش لو نقل تلك الالفاظ
الى غير معانيها وفهمها المخاطبين بها لنقل الينا قوله لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما يقتضي
وجود الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل العلم والا سقط التكليف

بها وجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في ساير الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم
الينا والا لعلم الجميع ولكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاء
ذلك دليل واضح على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف
بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال به **الثالث** ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم
بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرايط فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل لاخرى فوقع الخلاف فيه ح
وان لم يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة اليهم وهو اللازم من الدليل المذكور **الرابع**
انا نختار انه بالاحاد قولكم نقل الاحاد لا يفيد العلم قلنا نعم لكن لا نم ان هذه المسئلة وهي ان الالفاظ موضوعة لتلك
المعاني من مسائل الاصول حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن وان عد مثل ذلك من
الاصول فلا نم ح وجوب القطع في كل مسئلة اصولية بل الظ انه في مثل المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ الجواز
الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين ظن
الوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع
فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة والحاصل لا فرق بين ان يقول اللغوي اللفظ
موضوع لكذا لغة وان يرد خبر من الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا فكيف يعمل بالاول دون
الثاني **الخامس** انه فهم ما لهم ولنا بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم
بوضع اللفظ لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم
والنقل ما يتناول هذا منعنا الحصر في التواتر والاحاد وان عنيتم بهما التصريح بالوضع منعنا الملازمة
لجواز الاكتفاء بطريق الترديد ثم لو استدل بهذا لو نقل لفهم المخاطبين والا لعريا عن الفائدة ولو
فهموا لتواتر الينا لتوفر الدواعي وتواتر بالنقل فلما لم ينقل لكان اخصر واوثق لعدم ورود الايرادات
المذكورة على هذا التقدير نعم يرد انه ان اريد بالتفهيم ما لا يتناول الترديد بل يختص بالتصريح منعنا
الملازمة الاولى لعدم عراء الوضع عن الفائدة مع حصول التفهيم بالترديد وان اريد به ما يتناوله

منعنا

منعن الثانية لكون التفهيم بواسطة الترديد بقرائن ليس بمظنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي
في مثل هذا اعظم كيف ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من ذلك كما لا يخفى وعن الثاني اما اولا فبمنع الملازمة قوله
اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها قلت ذلك مسلم وجهين
احدهما وهو الشرح في الجواب هو ان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة
عربية وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها في استعمالات العرب
ولا يشترط فيه نقل الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن
العربية واعترض عليه بان ذلك انما يصح عربيتها لو كان استعمال الشرع اياها في تلك المعاني مستندا الى الوضع
اللغوي وتحقق العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ استعمال الشرع اياها على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة
ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا يقتضي صحته اذا
الجمع بين الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا كون الاستعمال
في المعنى الواحد حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني وقد يمنع فساد مثل هذا
الاستعمال بناء على ان المصحح علاقة تجوز لوارد افرادها على شيء واحد وليس علة مؤثرة حتى يمتنع فيه ذلك
وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين ممكن ولهذا قيد الحيثية في تعريف المجاز والحقيقة بل واقع ان قلنا بجواز
الجمع بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الواحد لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع الاشكال لان
غاية الامر جواز الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع ولو استلزم فلا يقتضي كون الالفاظ الواردة في القران
باسرها كذلك وفيه ان الجواز كاف في هذا المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفي
لتصحيح عربيتها كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ
التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازة بالقوة لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهذا كما
ترى الثاني ان هذه الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشرع الى معان

الثاني

الى دونه لمناسبتها المعاني الاصلية اللغوية فهي حالة استعمالها في تلك المعاني الى دونه عربية الفقيه لان لوضع العرب مدخلا

في وضعها واستعمالها وهذا القدر كاف في تصحيح عربيتها وفيه تكلف الثالث وهو التحقيق ان اختصاص

اللفظ باللغة ليس لدلالته بوضع تلك اللغة كما زعمه المستدل بل لعدم وضعه لمعناه في غيرها مع وضعه له في

تلك اللغة في الجملة وان لم يكن الواضع جميع اهل تلك اللغة وواضع الحقيقة الشرعية اعني الشارع من العرب

فالحقيقة الشرعية التي وضعها الشارع عربية كيف ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع الجميع لزم ان

يكون المنقولات والحقائق الاصطلاحية في كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها البعض دون الجميع

وهذا اظهر الحقائق كان منشأ التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربية او كونه حقيقة لغوية وبينهما بون بعيد

فلا تغفل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع هو الله تعالى فليس المعتبر في كون

اللفظ عربيا وضع العرب اياه كلا ولا بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتداولهم وقد اولهم

له في الاطلاق ثم وهذا المعنى متحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا

بها فيكون عربية فتدبر والثانيا فجميع المقال قوله كونها عربية يستلزم ان لا يكون القران المشتمل عليها

عربيا قلنا لا محذور في ذلك فانا لا نم ان القران كله عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا القران فان القران

يطلق على السورة وعلى الاية كما يطلق على الجملة ولذا لو حلف ان لا يقرا القران حنث بقراءة اية منه

وصدق القران على السورة والاية لا ينافي صحة القول بانها بعض القران اذ المراد انه بعض القران الذي

هو الجملة واذا شارك الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالجزئية والبعضية بالاعتبارين كالماء و

العسل بخلاف غير المشترك كالرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ الظاهر عدم الخلاف في عربية القران كله

وان الضمير في انا انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الاية و

يدل عليه ايضا قوله تعالى فصلت اياته قرانا عربيا وقوله سبحانه ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا

فصلت اياته أأعجمي وعربي نعم يمكن ان يقال معنى عربية القران كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافي ذلك

اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام عربي ويدل على ذلك ان الاكثر

وقوع

ووقوع غير العربي في القرآن كالقسطاس والاستبرق والسجيل وقد روي ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القران
بمعنى كونه عربية النظم كما قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق عليه اللغتان كالصابون
والتنور بعيد جدا واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال ليس الا القول
بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيه كذلك فظاهر الاصوليين الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم
بانه لا ثالث لهما وقد زاد المتأخرون من اصحابنا في المسئلة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة
في الالفاظ المذكورة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل والصلوة
والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر وغيرها من الالفاظ التي لم تحقق عندنا كثرة استعمالها
في كلام الشارع مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدل والفسق وذلك لان الموجب لصيرورة
اللفظ حقيقة هو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة قد حصل في القسم الاول قطعا فوجب القول بمقتضاه
دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما وعلى التقديرين
يتعين النفي اما الاول فظاهر لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول واما على الثاني فلان
النقل لما كان خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيما خالفه على موضع القطع واليقين ويتوجه عليه اولا
ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا يدعي تحقق الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ
فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان الدعوى تحققهما في الجميع لا محالة ومع
ذلك فلا يتصور التفصيل في الالفاظ وكان قول المفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة
او الشك في حيز المنع اذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع الالفاظ بدون
اختلاف في اصل الحصول وان تفاوت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له في تحقق
الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا ان اعترف بانحصار الموجب فيما ذكر
من الغلبة والاشتهار فكيف لم يسلم اختصاصهما ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص
الموجب يناقض دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في ذلك فربما كان الموجب

الامر مما يعم الجميع او تخصيص بالبعض الاخر فلا ينافي التفصيل نظرا الى اختصاص هذا الموجب اي ما والتحقيق
ان الموجب ليس منحصرا في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه عليه وهذا مما
يشترك فيه جميع الالفاظ لا يقال طريق الاستقراء موقوف على تحقق الغلبة والاشتهار فان العلم
بوضع اللفظ للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات يسيرة وجد فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى اذ احتمال المجاز
قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم
انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة
والاشتهار لو لم يتحقق هناك سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم
الى ذلك ما هو من مخايل الوضع ومحل ينبه عليه فقد يحصل العلم بالوضع ح من الاستعمالات اليسيرة
ولذا لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة مطلقا بل مع انتفاء الامور المذكورة ونحن
لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد حصل بهذا الطريق بل ان الاستقراء في جميع
الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد الطريقين على سبيل منع الخلو والفرض ان عدم تحقق
الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء واما
فالاستقراء في الاكثر قد حصل لطريق الغلبة والاشتهار كما لا يخفى واما منع حصول الامرين في بعض
الالفاظ فانما نشا من قصور التتبع او عدم رعاية القرائن المراد بها حق الرعاية فعليك بالتتبع
الوافي مع التدبر الشافي حتى يظهر لك هذا الامر الخفي ولتعلم ان للاستقراء هاهنا طريقا
اخر هو استقراء هذا النوع من اللفظ وهو الذي وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي
استعملها الشرع في المعاني الشرعية ادلته وجدنا استعماله في الكثير الغالب منها قد صدر عن
الوضع بالبيان المتقدم فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل السبب وهو الغلبة والاشتهار
في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حد السقط مع خصوصيات الالفاظ
وليعلم ان العبرة بالجامع الذي هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والالفاظ

حصول

وثانيا

وحصوله فتدبر **وثانيا** ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها
كذلك والتفصيل بالالفاظ قول حدث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول
ولم ينقل القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في المسئلة
فيكون باطلا لمخالفة الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول
بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين وغيرهم ممن تكلم في المسئلة بان
النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها والخلاف
في ان صيرورتها حقائق هل هي بوضع الشارع اياها لتكون حقائق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقائق
عرفية وهذا ظاهر في ان القائلين بالحقيقة الشرعية يقولون بثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى
وايضا لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها
الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم
ح حمل اللفظ الوارد في الشرع على المعنى الشرعي بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون
اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين
والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات
الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة على الوجه الكلي نفيا واثباتا وان
المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي ولذا صح البناء على المعنى الشرعي في تلك
الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت
دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت لانه اذا ادعى ذلك فاما ان يدعيه في جميع المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون اصطلاح الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما علم تجدده في زمان
الائمة عم او بعده حقايق شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع وهذا باطل
قطعا او فيما لم يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه موضوعا

الشـ وان كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا الحق الغير لكونه حكما بمجرد الاحتمال ومثله ما لو اريد العموم
فيما علم وضعه في زمان الائمة عم فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي
ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه في زمان الشـ فيكون معنى كلامه ان الحقيقة
الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لا
ستحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتصل بزمان الشـ وفا
القـ فاسد لان حكم الزمان المتصل بزمان الشـ حكم زمان الشـ من دون تفاوت في وضوح الحكم بثبوت
الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان الشـ بل كل ما ثبت وضعه في الزمان المتصل ثبت
وضعه في زمان الشـ وكلما لم يثبت وضعه في زمان الشـ لم يثبت وضعه في المتصل فلو تحقق فرد علم وضعه
في الزمان المتصل بزمان الشـ دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محلا لمثل هذا النزاع وحيث امتنع
من المثبت دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة
في مقابلة النافي مطلقا قلت لعل المراد دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولة علم استعمال الشـ
اياها في المعاني الشرعية وح فلا يرد النقض بالاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشـ فيها ولا غير
ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظ والمراد دعوى الكلية والعموم فيما علم وضعه في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة
ونشوء القول بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر في زمان الباقر
والصـ عم فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع والقائل بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما
علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شيء من
النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها في محل النزاع ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات
المسائل غير عزيز غاية الامر انه يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على
الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الباقر والصـ
لعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا دلالة لتحقق الوضع في زمان على سبق وجوده قطعا فكيف يمكن الحكم في كل

ما سبق

ما استعمله الشارع من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متاخرا عن استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد الوضعين المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لا تصافه
باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد ان كل ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الشرعي فاذا تتبعنا وجود الالفاظ
الموصوفة باحدى الوضعين حقايق شرعية بالاستقراء وبدليل اخر واي حصل ان لكل واحد من الامرين
وصف جامع لمحل النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فتدبر ومنها ان تلك الالفاظ انما صارت
حقايق في زمان باقر والصادق عم دون ما تقدمه من الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى تعلم خلافه في
وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم بالغلبة والاشتهار فيه وان الظاهر وقوع النزاع في ذلك
الزمان وما قاربه فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه لمكان غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا في
المسئلة بل هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع لمعناه والشارع كما
عرفت هو الله تعالى او النبي صلى الله عليه وآله واما الامام فليس شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ
المذكورة حقايق في زمان الائمة لا يقتضي كونها حقايق شرعية كيف وقد اتفق النافون للحقيقة الشرعية
على صيرورتها حقايق بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله غاية الامر انهم لم يثبتوا ابتداء النقل في زمان المتشرعة وهذا القائل
انما زاد عليهم التحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا للمسئلة ولا قولا في غير القول بالنفي مطلقا
وما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وفساده ايضا فان ما دل على القول
بثبوت الوضع لتلك الالفاظ مطلقا في زمانه صلى الله عليه وآله لشيكل بمثل الوجوب والسنة والكراهة مما لم يعلم
تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع دخولها في العموم على هذا التفصيل قطعا ومنها ان ما كان من تلك
الالفاظ مما تكرر استعماله وكثر دورانه لشدة مسيس الحاجة اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في
زمان النبي صلى الله عليه وآله وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين عم لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في
زمان النبي صلى الله عليه وآله وفي الثاني في زمان الامامين وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه
بين التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه بين التفصيل في الالفاظ والازمان والجواب عنه ظاهر مما تقدم

ومنها ان المنقولات المبتدأة وله على لسان المتشرعة مختلفة في القطع لكل من استعمالها ونقلها بحسب
اختلاف الازمنة اختلافا فاحشا حتى انه منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع
باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقة الا زمان انتشار الشرع وظهور
الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال
الشارع فضلا عن نقله وصيرورته حقيقة في زمانه ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في زمان
الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة بهذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان الشارع ص
بل الواجب ح هو التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق الموجب للوضع وانتفائه وطريق التتبع الكاشف
عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب منع صحة جميع تلك الاقسام او صحة التقسيم اليها في محل النزاع وهو
ظ مما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات
كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص
والدية وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة
على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان يكون المعاني المفهومة شرعا المغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية
بل غاية هذا الاشتراط خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه ولذا
قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها
لان الاحكام الشرعية من حيث هي كلها توقيفية مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها
فان موضوع العبادات كالحكم الشرعي ماخوذ من الشرع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة
والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل
او الغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان حصل كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات
والا لم يكن وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثيرا في تحقق الوضع
الشرعي ولا لكونه من غيرها تاثير في انتفائه كيف والعبادات انما تفارق غيرها باشتراط النية

وصدق

وصدق القربة ليس والا فهذا احتمال لا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز للمشروط بالنية فكذا الغير من
دون فرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر فان كان المقصود
ان ذلك لم يقع في غير العبادة وان كان جائزا ففيه ان الظاهر وقوعه فان الخلع والمباراة واللعان
والايلاء لم يكن في اللغة بهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح
فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وقد قال في العرب
اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح وظاهره في كشف اتفاق اللغويين
على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد
لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى
العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم من دليل اخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ
وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة
والحدث من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة
بالنية قطعا والظاهر انه كما لم يثبت للمفصل عموم النقل في المعاملات فكذا لم يثبت له دعوى عموم
الايجاب في العبادات اذ الظاهر ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع
ولم ينقل فيه الى معنى اخر والشرائط الشرعية لا تخرجها عن مفهوماتها اللغوية كما صرح به في الق
المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السابقة
او معروفة عند العرب في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني
والمعاني التي اشتهرت في الشرع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطا
للصحة بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو مأخوذ في اصل الماهية ايضا فالعبادة قسمان عبادة
كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة لو خالطتها النية والحقيقة
الشرعية المتحققة في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات ويمكن دفعه بان المراد منها

حصوص القسم الاول اعنى العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول
الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقها اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير
مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعبادة للشرع ولان
العبادة هو العمل والعمل هو المنوى لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية
بوجه المقتضى للوضع وتحقق الصحة اى التابعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفاء الامرين واما كون الشئ عبادة او
معاملة وذلك مما دخل له في شئ من الاثبات والنفي سواء اريد منها الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع
واللاوقوع ونحو فربما استشكل اطلاق الحكم بان العبادة توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء
والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من الحقايق الشرعية التي لا يعرف معناها
الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقايق الغير الشرعية اللغوية او العرفية التي لا توقف لها
على الشرع اطلقوا القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان
يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في الاثبات وانتفاء النقضين المذكورين مما اشرنا اليه ان العبادة
الاصلية يتعين فيها الرجوع الى الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات
فان بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص من الشارع ومقتضى ذلك جواز
الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لامتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه العتيق بكلام القوم
وان كان الاول الى القبول اقرب قوله تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال
من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك الخ لا ريب في ان المتبادر من هذه الالفاظ مجردة
عن القرائن في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية الحادثة ولا في ان هذا التبادر علامة لكون حقايق عند الاطلاق
في معانيها المذكورة في ذلك الزمان ولا في ان الشارع قد استعمل في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك
المعاني هل كانت متبادرة من هذه الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان
المتشرعة او لا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث التبادر في

والتبادر

والتبادر فی زمان المتشرعة لاستکمال سببها اعنی الغلبة والاشتهار فیه فان ثبت سبق التبادر ای سبق منها
فی زمان الشارع کانت الالفاظ حقایق شرعیة فان التبادر فی زمان الشارع کاشف عن تحقق الوضع فیه والا
فمقتضی التبادر کونها فی زمان المتشرعة فی الجملة واما ان ذلک قد حصل بتصرف الشارع ونقله او لحصول الغلبة و
الاشتهار فی زمن المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر علی تعیین احدهما قطعا فلا یمکن الحکم بالحقیقة الشرعیة
بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت فی هذه الالفاظ بحکم الوجدان لیس الا التبادر فی زمن المتشرعة واما ان
هذا التبادر کان ثابتا للفظ فی الصدر الاول وهو فی زمان الشارع فلا سبیل للوجدان الیه وانا نفی علمنا
فی هذه الالفاظ ادراک السبق والتبادر فی الزمان السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل من تبادر المعانی
المذکورة تبادرها الی الفهم فی زمان الشارع فهو ممنوع والسند ظ مما قلناه وان اراد به تبادرها فی زمان المتشرعة
فمسلم ولا یجدی نفعا لما عرفت من ان التبادر فی زمان المتشرعة انما یقتضی کون اللفظ حقیقة فی ذلک الزمان
دون زمان الشارع وغایة توجیه الاستدلال ان یق ان المراد تبادر المعانی المذکورة فی زمان الشارع لوجود سببه
وهو الغلبة والاشتهار لا بحکم الوجدان وهذا مع خفائه لظ کلام القوم بل صریح الاکثر یتوجه علیه منع حصول
السبب المقتضی للتبادر فی جمیع الالفاظ وان قلنا بوجود المقتضی للوضع فی الجمیع لعدم انحصار
والموجب له فی الغلبة والاشتهار علی ما سبق تحقیقه واعترض فی المشهور علی هذا الاستدلال
بوجهین احدهما منع استعمال الشارع لتلک الالفاظ فی المعانی الحادثة لاحتمال کونها باقیة فی المعانی
اللغویة والزیادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط
والثانی انه لا یلزم من استعمالها فی غیر معانیها ان تکون حقایق شرعیة لجواز کونها مجازات واجیب عن
الاول بان منع استعمال الشارع لتلک الالفاظ فی المعانی الحادثة باطل قطعا فانا نعلم ضرورة بان
الشارع استعمل الصلوة فی الارکان المخصوصة وکذا الزکوة والصوم والحج فی معانیها المعروفة والمنکر مکابر
والقول لو کانت باقیة فی معانیها اللغویة لزم ان لا یکون الاخرس او المنفرد مصلیا والتالی باطل بالاجماع
بیان الملازمة ان الصلوة فی اللغة قد جاء بمعنیین الدعاء ومنه قوله تعالی وصل علیهم ای ادع لهم وقوله

من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه
السابق فان اريد من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني لزم الثاني وعن الثاني بان المستدل
قد احتج بتبادر المعاني من الالفاظ لا باستعمالها في تلك المعاني وضع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه
لو رام المستدل اثبات الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك واضح وقد اجيب ايضا بانه اذا اريد
بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد
بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لان المعاني حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته
وفيه نظر اما اولا فلان مبنى الايراد بزعم المورد على ان المستدل الزم من مجرد استعمالها في غير معانيها حقايق شرعية
ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا لظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقايق فضلا عن انها
حقايق شرعية وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع به الايراد اذ الواجب عليه اثبات المقدمة الممنوعة
او بيان توهم المورد في فهم الاستدلال كما ذكرنا ولا تعلق لما ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ان
اريد بالاشتهار والافادة بغير قرينة اشتهار الالفاظ وافادتها بنفسها في الجملة ولو بعد زمان الشارع
فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة في زمان المتشرعة انما تقتضي الحقيقة العرفية
دون الشرعية وان اريد بها حصول الامرين في زمان الشارع فكون هذا هو معنى الحقيقة الشرعية مسلم لكن
تلقي في احتمال ثالث وهو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها في تلك المعاني ولم تشتهر في زمانه
بحيث يفيد بلا قرينة اشتهر بعد ذلك او لم تشتهر واما ثالثا فلان المستفاد منه ان تبعية الشارع في
الاستعمال لغيره ينافي كون اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المنافي للحقيقة الشرعية تبعية الشارع
فيما وضعه غيره واما تبعيته فيما استعمله الغير فلا ينافي الحقيقة الشرعية قطعا لجواز تبعيته في الاستعمال
مع الاستقلال بالوضع بتعيين اللفظ للمعنى او استعماله فيه الى ان تفيده بلا قرينة ولا ريب
ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون

الاستقلال

الاستعمال فتدبر **قوله** ان اردت التبادر في كلام الش او المتشرعة اعني الفقهاء والاول مم والثاني
مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي ينفع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة
الشرعية هو التبادر في كلام الش وهو مم والمسلم هو التبادر في كلام المتشرعة ولا ينفع المستدل ولا
يثبت به الحقيقة وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر في زمان الش لا في كلامه اذ لا شك في كون
الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقايق في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان التبادر عندنا في زمانهم مع
الاطلاق والتجرد من قراين تلك المعنى لحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه ويقتضي ذلك تبادر
المعاني المذكورة عندهم في كلام الش ليتحقق الموجب فيه غاية الامر ان صدورها عن الش على القول
بنفي الحقيقة الشرعية صارف عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم
المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية المستعمل وهذا المعنى متى ما وجد في اللفظ استمر
معه وكان موجودا بوجوده مع العلم السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مط سواء كان المتكلم منهم او
من غيره فالحال في فهم المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين
نعم صدور اللفظ عن ليس من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ
على اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل ليس صرفا عن الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة
على ما سبق تحقيقه **والحاصل** ان الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة
اللفظ على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا استعمل لفظ الدابة في كلامه لكان
المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع لكن يجب حمله فيه على مطلق ما يدب على الارض لتقرر وروده
عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها من المنقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات
اهل اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة صارفا
عنها ومعينا لارادة المعاني اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام الشارع عند من نفي الحقيقة الشرعية
حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة تتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك يتعين حملها على المعاني الاصلية

والى حل

وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعانى الى ذهنه من الالفاظ الواردة فى الخطابات الشرعية امر ثابت محقق لا ينبغى الشك في
صحته وللمثبت التمسك به وان المناط فى النفى والاثبات ليس الا التبادر فى زمان الشرع والمتشرعة
فينبغى الترديد فيه كما فعلنا ولا بعد ان يقال ان منع التبادر فى كلام الشارع تبادره فى كلامه مطلقا
اى فى كل زمان او تبادره فى كلامه من حيث انه كلامه فالاعتراض وارد على الدليل المذكور ولا مدفع له
كما لا يخفى **قوله** انكار التبادر فى كلام الشرع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان ان اراد بمنع التبادر فى كلام
الشرع منع تبادره عند المتشرعة كما هو الظ من العبارة كان الجواب ما ذكره من ان انكار التبادر
فى كلام الشرع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان وكان ما عدا ذلك اعنى حديث المؤانسة وجوابه لغوا لا
طائل تحته بل كان قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة خارجا لان المعترض على هذا التقدير
قد منع التبادر من اصله فكيف يقول بان التبادر لاجل المؤانسة وهل هذا الا تناقض وان اراد منع
التبادر منه فى كلامه مطلقا او من حيث هو كلامه مطلقا وحينئذ به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هذا غير معلوم
على تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر فى كلام الشرع مكابرة فان اراد به منع
التبادر المطلق فهو مسلم لكن المعترض لم يمنعه على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع
التبادر الخاص فمنع بطلانه مناقض لما اعترف به فى الاحتمال ولعله فى احتمال ان التبادر لاجل المؤانسة
هو اصل الاعتراض ثم فكيف يكون غايته ما يقول المعترض وغاية توجيه المعترض ان يقال لما كان
وظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بنى عليه الجواب اولا ثم لما تفطن بامكان توجيهه باحد الوجهين
المذكورين قال غايته انك تقول وحاصله ان انكار المطلق كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن
حمل عليه وغايته ما للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل المؤانسة ومرجعه الى انكار التبادر الى حين فينبغى
ان يكون هو المراد وجوابه ان ذلك غير معلوم اه ويحتمل ان يكون المراد الترديد بان المعترض ان اراد منع
التبادر المطلق كما هو الظ فهو مكابرة لا يحقق الجواب وان اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه
الكلام او غاية ما يمكن ان يقال فى الاعتراض فجوابه ان ذلك غير معلوم اه فتدبر **قوله** وهذا غير معلوم اه

لا يقال هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه التمسك بعدم العلم والاحتمال فانه
وظيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس
بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة لو لم تثبت مع ذلك لزم ان لا يثبت اكثر الحقائق اللغوية
والعرفية فما ذكره ليس من قبيل الاستدلال بكفاية الاحتمال **قوله** بل الظ انه لكثرة استعمال الش هذه الالفاظ
في هذه المعاني لا ان اراد ان الظ استناد التبادر في زمان المتشرعة كثرة استعمال الش بلا واسطة بحيث
يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة استعمال الش وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه فذلك
مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى الاشتهار الحاصل في زمان آخر سابق
عليه ولان العلم الضروري حاصل بتحقق الاشتهار في زمان المتشرعة ومع ذلك فاستناد التبادر
في زمانهم الى الاشتهار في زمن الش على ان يكون سببا قريبا فيه غير معقول ولو امكن
فلا ريب في ان الاستناد اليها ليس باولى من الاستناد الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم
في الاول بمجرد التبادر تحكم ظ وان اراد ان الظ استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الش
على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان المتشرعة حيث ان الش لما استعمل
هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك في زمانه حتى افادت بغير قرينة فتداوله المتشرعة
في استعمالاتهم فاستمر الشياع الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا
الى كثرة استعمال الش ولو بالواسطة ففيه انه ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة
استعمال الش دال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة انما يدل
على الاشتهار في زمانهم بسبب من الاشتهار في زمان الش فذلك غير معلوم اذ كما جاز
ان يكون التبادر في هذا الزمان سببان قريب وهو الاشتهار وبعيد وهو الاشتهار في زمان
الش جاز ان يكون له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار
في زمان المتشرعة فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على ثبوتها في زمان سابق

عليه وهذا ظاهر جداً وان اريد ان العلم بسببية الاشتهار في زمان الشارع للتبادر عند المتشرعة
قد حصل بدليل آخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام آخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال
كما لا يخفى **قوله** والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل غير الوضع غير معلوم فنحكم
بالحقيقة انت خبير بان مبنى الاعتراض على ان التبادر لوضع غير وضع الشارع اعني وضع المتشرعة
لا على انه لاجل امر غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة والظاهر ان في
العبارة قصوراً بالحذف المخل بالمقصود اذ كون التبادر لاجل غير الوضع الشرعي غير معلوم فنحكم با
لحقيقة الشرعية فان قلت هذا الدليل مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع
العرفي غير معلوم فنحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على كفاية الاحتمال ههنا وقد نبهنا
في الاصل بما ذكره من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقائق ولا يمكن اجراؤه في القلب **قوله** والا لم يثبت
اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر خارج في الاكثر فيه بحث لان اكثر
الحقائق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب ولعله الاقل
انما ثبت به بواسطة الاصل اعني اصالة عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر
للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النص كما في اللغوية ان اريد منها ما يعم المهجورة وقصد
اثبات هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان المقصود
ح ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه
حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث
الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق في هذه
الالفاظ فلا يمكن النفي بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تأخر الحادث وبقاء الحادث وبقاء
المثبت كما تقدمت الاشارة اليه ومقتضى ذلك نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المطلوب فقد
بان الفرق واندفع الاشكال وظهر ان الاحتمال في الحقائق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال

طلاق

53

بخلاف هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر لاجل وضع الشارع

اما لو اريد به احتمال كونه لامر غير الوضع منعه كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه عليه ان التبادر

هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما صرحوا به ولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا واما فهم المعنى بواسطة

القرينة فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقته

دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان المتعين ارادة القسم الاول

منه ههنا للقطع بكون اللفظ حقيقة في المعاني الشرعية في زمان المتشرعة فلا يتصور فيها التبادر لغير الوضع كما

لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لامر غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية لان

التبادر الذي هو علامة للحقيقة هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا لم يكن

اللفظ بل للقرينة فلا حجية فيه قطعا قوله والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية قلنا ثم فان هذا الاحتمال

لا يجري في اكثر تلك الحقايق بالقطع وان احتمل فيما لم يثبت منها بالنص كون التبادر فيها للوضع اللاحق فتأمل

قوله واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة قد يتى في بيان قلة والفائدة في المسئلة وجه آخر وهو ان

صيرورة تلك الالفاظ حقايق شرعية بالتعيين او الغلبة لا يستدعي حمل ما تجرد فيها عن القرينة على المعاني الشرعية

الا اذا علم صدورها من الشارع بعد تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون

الا نادرا اذ لم يجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات ولو اتفق

منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقة زمان النقل او الاشتهار الا بعد العلم بتاريخ

حصولهما في كل لفظ ودون العلم بذلك كله خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمها الا

والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة

حقايق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف

التحقيق في المسئلة فان مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو

العمدة في هذا الباب وكون الشارع اعني الوجه المبني على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه

قوله

الاول

الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في
الثمرة اصلا لتاخر الاستعمالات ح عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقايق شرعية
لنقل الش وتعيينه لوجب تفهيم المخاطبين بها والا لعرى الوضع من الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا
لتوفر الدواعي الى مثله ولا نقل فيجب القول بصيرورتها حقايق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع
اضطراري لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت لا نم ان تفهيمها المخاطبين بها يستلزم النقل الينا قوله
لتوفر الدواعي الى ذلك قلنا م لو كان التفهيم بتصريح الش كان يقول لاصحابه اعلموا اني وضعت هذه
الالفاظ لهذه المعاني فمتى ما وجدتموها في كلامي فاحملوها على تلك المعاني فان هذا مما يقول فيه دعوى توفر
الدواعي اما لو كان التفهيم بواسطة الترديد بالقرائن كما هو الشان في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا
وبالجملة فنحن نقول ان الش لما راى ان هذه المعاني الحادثة التي اثبتها مما يتوفر الدواعي الى التعبير
عنها والدلالة عليها لمسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس يحتاجون في مثل
ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعاني ويستغنون بها عن مؤنة القرائن وارتكاب التطويل
في الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات وكانت تلك
المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في اصل اللغة نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى تلك المعاني الحادثة
وعينها بازائها من اول الامر روما للاختصار في التعبيرات مع وضوح الدلالة على المعنى المراد وحذرا
من فوات المقصود في بعض المقامات بتعذر الاطناب او تعسره الموجب لفوات الغرض بتركه او الاخلال
بنقله وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ولا مثمرا للفائدة
بل كان وجوده كعدمه وكان في التعريف الوضع احدهما التصريح به والاخر الترديد بالقرائن فكان
الغالب تعريفه بطريق الترديد على ما ثبت من عادة الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان
التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه علمنا ان الش عرف الوضع للمخاطبين
بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقرائن دون التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو

الطريق المألوف والنهج المعروف في تحصيل المطالب الوضعية واثبات القواعد الادبية كما مر او في
فلا اشكال في المسئلة ولا في نظائرها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشا
والقول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمانه فافادت بغير قرينة ونحن لا نقول بشيء من ذلك
الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتأخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث
التأخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تأخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تأخر الوضع
عن صدور اللفظ عن الوضع معارض باصل تأخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف
لانا نقول اصالة تأخر الحادث المجهول التاريخ و زمان الوضع وان كان مشتبها من حيث المبدأ لكن هو شيء
الوضع في آخر زمن الشارع بحيث يتتبع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تأخر الصدور الى ذلك الزمان بخلاف
العكس الثالث العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية
او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني
فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي كما تقتضيه القول بتوسط الوضع خلاف
الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي
لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد
المعنيين لاجل الوضع او الحمل بمقتضى الاصل يغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل
الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه آخر وهو ان العلماء كلهم اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها
في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي
فيها التفصيل بحسب نفس الامر وبوجه آخر وهو ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها
على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة
الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم ان شيئا

الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ بأسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها من الشارع سابقا على
البعض فذلك بط اذ المفروض ان لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف في هذا التقدير
فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم انهم يحملونها عليها لسبق الوضع في جميع الاستعمالات
ففيه ان ذلك لو تم فهو الحجة فاى فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدة الاجماع تظهر في صورة
الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف
الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى **قوله** اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها
الشرعية في كلام الائمة عم مما يبعد النزاع فيه غاية البعد الخ فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان صيرورة
هذه الالفاظ حقايق في اوايل زمان الائمة عم اعني الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية
البعد ففيه ان ذلك لا يبعد خيله ضرورة بل الظ ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم زمان المتصل
بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك
في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع وان اراد انه
يمكن القول بان هذه الالفاظ كلما كانت حقايق في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك
الى اخر زمان النبي صلى الله عليه وآله ثم انها باسرها صارت حقايق في المعاني الحادثة بعده دفعة بلا فصل مع انحصار
الوجه في صيرورتها حقايق بعده في الغلبة والاشتهار فان احدا لم يدع الوضع التعيني في هذه
الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيها بالقياس الى الالفاظ
فان تحققها في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولها فيما ليس كذلك
بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولها في الجميع في اول زمان المتشرعة دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقايق بعد زمان
الشارع بواسطة النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمان واحد لامكان حصول النقل
فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان وهو
لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع الفهم فمن اين انه في اول زمان الائمة لا في غيره فالحكم بصيرورتها

حقايق فيه

حقايق فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلاً وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في زمان الائمة ع وخلفائه
بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية في مجموع زمانهم مما لا بعد فيه فذلك ثم اذ لا ريب في استبعاد الحكم
ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة المتمادية مع انتشار المسلمين وانتشار الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار
لكن ذلك لا يستدعي لا يستلزم قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير
فلا نعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولئن حصل العلم بالتاخر في بعض نحو ما ورد عن الجواد
والهادي والعسكري عم فذلك لا يجدي نفعاً فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام قطعاً
فلا يحصل الاستغناء به عن الايات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع وان اراد
صيرورتها حقايق في زمان انتشار احاديث اهل البيت عم اعني زمان الباقر والصادق عم ومن بعدهما من الائمة
الاطهار مما يبعد فيه النزاع غاية البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد ففيه انا لا نم
ان الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع عن الايات القرآنية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل
الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين عم والحسنين وعلي بن الحسين فصيرورة الالفاظ حقايق
في ذلك الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف كما ادعاه وايضاً لو اريد هذا المعنى لوجب ان يق
ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق في زمان الباقرين ومن بعدهما من الائمة عم مما يبعد النزاع
فيه غاية البعد واستقلال القرآن والاحاديث النبوية والاخبار المروية عن امير المؤمنين عم والحسنين
وعلي بن الحسين بحكم ما لا يتحقق بدون بعض عن الباقر والصادق عم ومن بعدهما من الائمة على ذلك الحكم
واما ذكره المص فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه غير مستقيم واما ثانيا فلان ما ذكره
من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية بشيء من الاحكام الشرعية مجرد دعوى لا شاهد لها ولا
برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح
ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما استنبطه المفسرون والفقهاء من الايات القرآنية
والاحاديث النبوية احكاما كثيرة يستقل بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من احال

النظر في ذلك المضمار وخاض في تيار لجج تلك البحار بل رايت ان كثيرا من اصول الشريعة وقواعدها
المحكمة وضوابطها المتقنة ماخوذ من هذين الاصلين مستنبط من ذينك الدليلين ولولا خوف الاطناب و
الخروج عن وضع الكتاب لاوردنا في المقام ما يشد به اعضاد هذا الكلام ولكن في الاشارة كفاية والله ولي
التوفيق والهداية سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم الاستقلال الكتاب والسنة بدون نص من الائمة ع
جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وانما
ذلك بتتبع الادلة كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد منها كما ياتي انشاء الله والكتاب
والسنة هما عمدة الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما والاقتصار على غيرهما قطعا
كيف وقد ورد الامر بالتمسك بهما وعرض الاحاديث المروية عن الائمة ع عليهما في الاخبار المستفيضة
بل المتواترة ونحوها رواه الفريقان بعدة طرق عن النبي ص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم
به لن تضلوا بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمة ع في عدة روايات ان كل شيء
مردود الى الكتاب والسنة فاما ما خالف الكتاب والسنة فهو مردود وان الذي جاء به فهو
اولى به وما روي من ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه وان ما خالف كتاب الله فهو زخرف او فاضربوا به عرض الحائط الى غير ذلك من المقامات الواردة
في الروايات التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون العلم بمدلولات
الالفاظ التي اشتملت عليها مع الخلاف والاشتباه في هذه الالفاظ لابد من تحقيق الحال ليتأتى العرض
والاستدلال فالاحتياج الى المسئلة ثابت قطعا ولا غناء للفقيه عنها اصلا هذا كله على القول بحجية خبر
الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة القطعي كما ذهب اليه جمع كثير من الاصوليين فهذا البحث ساقط
عن اصله اذ الحاجة الى المسئلة ثابت ضرورة على هذا التقدير كما لا يخفى واما ثالثا فلانا لو سلمنا
ان عدم استقلال الكتاب يستدعي عدم الحاجة اليهما في استنباط الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان
عدم الاستقلال ليس امرا ضروريا حتى لا يمكن خفاؤه على الاصولي الباحث عن المسئلة والرجوع

فيه الى من يدعي ذلك تقليد في مبادي المسائل الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب وتحصيل العلم
به لطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب المطالب على المبادي اصعب بكثير من تحمل كلفة تحقيق
هذه المسألة خصوصا مع الاقتصار فيها على ما هو مذكور في زبر القوم فبحث الاصولي عنها مستحسن قطعا
بل واجب مع تعذر العلم بعدم الاستقلال واذ فرض انتفاء الفائدة فيها في الواقع فتدبر **واعلم** ان
عبارة المصنف هذه يتوجه عليها مناقشات الاولى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ حقايق في كلام الائمة ع
مما بعد النزاع فيه فان صيرورتها حقايق في كلامهم ع انما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا بعد في
هذا النزاع بل لا استقامة لهذا الكلام خصوصا ممن قال بثبوت الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة
في البيان بالكون او الثبوت بان يقول ان كون هذه الالفاظ حقايق او ثبوت الوضع فيها في
كلام الائمة ع مما بعد النزاع فيه **الثانية** قوله واستقلال القران والاخبار النبوية فان مقتضى هذه
العبارة ان عدم استقلال القران والاخبار النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء عنهما
باحاديث الائمة ع وليس كذلك اذ الاستغناء عنهما انما يحصل باستقلال احاديث الائمة لا بعدم
استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقول والاحاديث الواردة عن ائمتنا تستقل
بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بدلالات الكتاب والسنة النبوية وتدقيق
ان ذلك انما يتوجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب والسنة المنفي في كلام المصنف استغنائهما
عن انضمام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما بالحكم فيه بحصر دليل
الحكم فيهما بمعنى انتفاء دليل اخر على الحكم سواهما وح فلا فرض ورود لهذه المناقشة **الثالثة**
قوله بدون نفي من الائمة فان المفهوم منه نفي استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون نفي
الائمة بثبوت الاستقلال مع النفي ولا معنى له محصلا سواء اريد بالاستقلال معنى الاستغناء
عن القرينة او الانحصار فان الاستقلال المنفي بدون النص باحد المعنيين لا يعقل ثبوته معه
قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه تام في معناه والامر في ذلك سهل

قوله والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة ع لعله انما قيد الاخبار بذلك لان الاخبار النبوية
المنقولة من جهة الائمة ع بمنزلة الاخبار المروية عنهم ع في وجوب الحمل على المعاني الشرعية بناء على ان
الائمة ع انما يقصدون في نقلهم احاديث النبي ص بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو
شان الرواة وهو في حيز المنع فان من الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي ص وروايته بلفظه المخصوص
الذي نطق به ولو سلم فبيان الحكم بكلامه ص يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث
منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله ح على عرف زمانهم
لكن مع ذلك لا يبقى فرق بين المنقول من جهتهم والمنقول من غير جهتهم فان المنقول من جهة الائمة
ع يتعين حمله على العرف الحادث ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فالتفرقة بين المنقول
من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام المص لا وجه لها يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام بايراد ابحاث
مهمة تعين على مطالب جمة **الاول** اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة
وغيرها فقيل انها اسامي للصحيحة اي المهيات المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة
ايضا لكنها الصحيحة في الصورة وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة
والاول هو الاصح لنا تبادر الصحيحة منها عند الاطلاق وكذا صحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات
باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات
اجزاء معتبرة يتالف منها مهياتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم
انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان الظ من قوله ع لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام انتفاء المهية بانتفاء
الامور المذكورة فلا تتحقق مع انتفائها فالحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا بدليل فقد
وجد في مثل لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه
فيه بخلاف ما نحن فيه والتحقيق ان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو

كانت اسامي

كانت اسامى للاعم لما كانت كك لان المرجع فيها الا العرف دون الشرع وليس المراد من قولهم العبادات
اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة فى مفهوماتها داخلة فى معانيها بل المراد انها اسامى للمهيات المخصوصة
التى اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الموجود الخارجى لا من
صفات المهيات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة
واما الصحة فلا يستفاد اصلا وقد يرجح القول بانها اسامى للاعم كثرة استعمالها فى الفاسدة والصاقها بالصحة
والفساد ونحو هما اليها وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم
ان المقصود من هذا البحث تعيين المعنى من الالفاظ العبادات المستعملة فى خطاب الشرع مع
قطع النظر من كونه حقيقيا او مجازيا وهذا مما يتاتى فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين
لها فان النافى لا ينكر اصل المعانى الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعى ان الشارع استعملها فيها على
سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع فى ان تلك المعانى التى استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هى
المهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة وغاية الامر ان نزاع المثبتين
فى تعيين المعنى الحقيقى ونزاع النافين فى تعيين المعنى المجازى واما اصل التعيين فمما يفتقر
الى تحقيق الحال فيه كلا الفريقين وربما ظهر من قولهم فى تحرير الخلاف فى المسئلة ان الفاظ
العبادات اسامى للصحيحة او الاعم ان النزاع فى تعيين المعنى الحقيقى لها لان المتبادر من الاسم
هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفى يستلزم
تعيين الشرعى والظاهر ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو للمثبتين بناء على اصلهم من القول بالحقيقة
الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ الاشتباه فتدبر **الثانى** قد سمعت قول
الفقهاء فى تحرير الفاظ العبادات والمعاملات انها فى اللغة او العرف لكذا وفى الشرع لكذا
وعليه سؤالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافى لها
لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية او العرفية **الثانى** فى ان الالفاظ للمعاملات

الثالث

الثانى

كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبارات ولذا تريهم
يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون فيه تحقيق معنى البيع والصلح والاجارة و
الدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ
والامر في الاشكال الاول هين اذ الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان الخلاف
في ذلك نشذ ونزر من الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال
فيه وقد يجاب ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقة
او مجازية وفيه الظهور كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني
فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشرع ان تحديد المعاملات
الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع
او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات ملاحظا اصلها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي متحد
بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه متصور بالوجه الشرعي المعروف في اللغة لغوي ومن
حيث انه متصور بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان
قولهم هو كذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا
اصطلاحية مختصة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة في الاصطلاح والتحقيق فان نقل هذه الالفاظ من معانيها
الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليها اثر شرعي اذ كان ذلك اصطلاحا منهم
لا من الشارع فلا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات
غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تقرير المطالب الفقهية لا توقف له على هذه الاصطلاحات
كما لا يخفى ويرد على الثاني انه لو كان المقصد تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفاتهم
مع انهم لم يتعرضوا فيها الا القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فاقتصروا
في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرائطه ولم يتعرضوا الباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال

المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على نفع محلل مقصود للعقلاء وكونهما مقبوضين
في الصرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ان ما ذكروه في تعريف الاجارة
والجعالة والحوالة والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على المعنى
ولم يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع الشرائط الصحة لم يترك
ذلك وجه الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين
او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية لخواصهما
الشرعية لتصادق المفهومات دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها
لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل تلك العين ومع الاجارة في النقل
بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على
المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف محله وكان
الواجب تميز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف
المعاملات على وجه يحصل به التميز في الجملة ومن المعلوم ان التميز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول
المنوعة لمفهوماتها المعلومة في العرف او اللغة بل من اي امر حصوله باعتبار شرائطها ولا يفتقر الى
التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك بما يحصل به التميز ولو شرطا واحدا ولذا ترى
انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء عن الشرائط الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على
شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التميز وبالجملة فمقصد الفقهاء مما
ذكروا في تعريفات المعاملات ليس الا تميز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف
من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا
يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط
في بعضها اذ لا دخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات

المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها
في بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية
فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو ممنوع في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا
لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة
ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد
منها تميز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت ان المقصود من تلك
الحدود تميز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال بعض
منها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد في ذلك على غيره من المقومات المعنى
الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب في ندرته و
ليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلنا المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة
ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال
الحد على شيء من المفهومات اللغوية والعرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية
ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه
القول بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الغرض
فان قلت قصد التميز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها اذ بدونه لا يتميز صحيح المعاملة
عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود تميز المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا
بل المقصود تميزها عن غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه
التعريفات اذا اعتبر فيها قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التي
لم تخرج بما ذكر فيها من شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما تخرج به قلت نختار الاول ونلتزم
ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان

المقصود

المفصّل تمييز الاصحّ عما عداه لذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات
لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق بينهما فهي متمايزة بانفسها وذوا التنافي حاجة في
التمييز الى الشرائط الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها ليس امرا بيّنا ولا مبيّنا فهو في حيّز
المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى الشرائط الصحة لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة
بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك في الا المتباين
ولو سلم فهذا طريق اخر وتعيين الطريق ليس من داب المحصلين وهذا من الكلام في هذا المقام
هو مجد محل نظر وتامل **الثالث** قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها
حال الصدور وان المناط في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير واللازم من ذلك وجوب تحصيل فهم
المخاطب على من لم يحضر الخطاب والطريق اليه حينئذ اذا كان اللفظ الوارد في الخطاب مما ثبت فيه
الوضع الشرعي فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية قطعا واما اذا لم يثبت له الوضع الشرعي
اما لعدم ثبوته من اصله على القول به او لانتفائه في المورد المعين بخصوصه فان ثبت له في زمان الصدور
معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كليهما من اهل اصطلاح واما
مع عدم كونهما من اهل اصطلاح واحد ففي ترجيح عرف السائل او المسئول مع انتفاء القرينة
المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لا لان الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز في اللفظ
على ما توهم فان ذلك من باب التبعية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز
في شيء بل لان عادة الناس قد جرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في
محاوراتهم والا لقصد التعلم ولقصد التفهيم والبيان وقيل بالاول لان الغرض الاصلي في خطابات
الشرع بيان الاحكام وهو انما يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان بما
لا يعرفه ولما ورد ان النبي ص والائمة ع كانوا يكلمون الناس بما يعقلون والمخاطبة بغير
اصطلاح المخاطب ليست تخاطبا بما يعقله المخاطب وفيه ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل على

ان اصطلاح ليس خطابا بما لعقله الامع جهله بالحال وتوهم وحدة الاصطلاح واما مع العلم فالبيان
في حقه ممتنع الامع المعرفية او علم لعادة النوع او الشخص والمفروض انتفائهما ههنا وقد تحقق ان
العبرة في تعيين المعنى بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقة عرف بلد السائل او المسئول
فان عرف البلد مرعى في التخاطب خصوصا مع موافقة عرف احد المتخاطبين ويتوجه عليه منع هذه
الدعوى ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة ودلالتها على المدعى ان اريد بها مجرد الاتفاق قال وتحقيق
المرام انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى وجد له معان متعددة فللمتكلم ان يستعمله في كل
من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او خالفهما معا بان يكون موافقا لعرف ثالث
ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات ولا في كونها على وجه الحقيقة اذا كان المصحح وضع اللفظ
للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال في توقف الاستعمال المخالف
لعرف المتخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المعينة للمراد وانه بدونها يتعين الحمل
على احد الثلاثة انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم يكن هناك قرينة تقتضي التعيين
فنقول المتخاطبان لا يخلو اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او جاهلين او المتكلم عالما
والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقدير العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال
الاخر او جاهلا به وينبغي القطع بتعين عرف المتكلم مع جهالة التعدد مطلقا وكذا بتعين عرف
المخاطب مع جهله وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم
حكيما ويبقى ما عدا ذلك محتملا لوجوه الاول تقديم عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب
الثالث تقديم عرف بلد المخاطب الرابع تقديم المتكلم اذا وافق عرف [illegible] الخطاب والا
عرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم
السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان العرف المتكلم او المخاطب
السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف

السابع
التاسع

عرف المخاطب العاشر التوقيف في جميع ذلك الا ان يدل على التعيين دليل والاقرب تقديم
عرف المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد المخاطب والوجه فيه ظاهر مما قلنا وهذا كله فيما اذا ثبت للفظ
عرف زمان الصدور واما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل وكذا
لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على خلافه وكذا
لو علم التعدد مع تعيين مبدء النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى
العرف مع اللحوق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى باحد الامرين من تعيين المعنى باحد الامرين
من تعيين مبدء النقل ومعلومية التاريخ فان الاصل تاخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى
ولم يعلم مبدء النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم في الحقيقة الشرعية
فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء فان تتبع
الشرعية كاشف عن ان طريقة الشارع هي طريقة العرف في المخاطبات والمحاورات دون اللغة فالمراد
من اهل اللغة ههنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره في زمان الشارع اصليا كان او طاريا ومن العرف
الطاري الذي لا يعلم تاخره من زمان الشارع باقيا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم هجره
قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين
ممتنع قطعا وربما يتوهم من اطلاق كلامهم في هذا المقام ان النزاع في كل ما يخالف عرف زماننا
من المعاني المثبتة في اللغة ومقتضى ذلك اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف
المتجدد بعده على القول بترجيح العرف وفساده غني عن البيان وينبغي ان يعلم ان احوال المعاني
المثبتة في كتب اللغة تختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده
او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وبهذا الاعتبار تختلف فيها الحكم من حيث
الارتباط مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع فرض المطابقة او التاخر عنه ومن حيث
القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صيغه

1

المعنى وحكم والا فالظ تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع
لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرف المتأخر عن زمان الشرع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك
ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وصحاحهم مسبوقا
بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم
التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث ان اكثر
المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان
المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان
يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة
واللغات المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتأدياتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المفهومة منها هي
حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتاتى بذلك الخامس لو كان هذا المعنى
مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق
ان طريقة الشرع في خطاباته ومحاوراته هو طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي
القطع بتقديم المعنى اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين الذين صرحوا في مؤلفاتهم بالاقتصار
على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة الهروي وابن الاثير ومع تصريحه بنفي العرف كما اتفق
في حديث الاتكاء فانه قال في النهاية بعد ايراد قوله ص لا آكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى
قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء
فيه بدل من الواو اصله من الوكاء وهي ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكأ مقعدته وشدها بالقعود
على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه
ولكن آكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في ق قوله ص اما انا فلا آكل متكئا اي قاعدا جلوس
المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا

غير مرئي

غير تدريجي ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما ظنه بعض عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض الفقهاء
التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظ ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة
تعين المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفى فيه بمجرد القرينة الصارفة عنها من
دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات والثاني ما يفتقر المعنى المجازي
فيه الى قرينة ولا يكتفى فيه بمجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول
ولا من شأن الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم انضباطها وتوقفه على خصوصيات القرائن
المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له افرادا منضبطة وانواعا منتظمة يرجع اليها
في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية دون ويتضح بالمتصفة حكمه
فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية
فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنه تعين حملها على المعاني الشرعية
وان كانت مجازات منه اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشرع وهناك
قرينة صارفة عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية
التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة لا بقي الالفاظ
المذكورة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول
بنفي الحقيقة الشرعية والوجه ظ فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ في
الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون الى صيرورتها حقايق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة
مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا يتوهم فيه احد ذلك التوهم
بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن مقاومته للمجاز الشايع المعروف وهل يتعين
الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية والظ انه لا يتعين لعدم
الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت ففي

غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي ان قلنا بتقدم اللغة
وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله
يتقدم على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على المعنى اللغوي
ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه الظاهر العدم وهذا القسم لندرة استعمال الحقايق المهجورة
في الكلام دقيق بتعين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل
عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين
يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما يتعين الحمل على الآخر وللاتفاق من الفريقين
على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين
تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغة في الاول من المتكلم
بالقصد والشعور فاستعماله اللفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام
المخصص فان تعذر حمله على الحقيقة التي هي الاستغراق يقتضي تعين ارادة الباقي على المشهور بين
الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق المقام يأتي في ومنها
مباحث العموم والخصوص انشاء الله ومنها الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه
فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونه
اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة
شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم
فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس
اليهما ومنها نفي الحقيقة في مثل قوله عم لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا ومنها
في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات اليها وهو نفي الصحة فانه
المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعين المجاز مع

تعذر

تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المعروف عن حقيقته كما في قولك رايت
اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه
للاسد في الجراة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند اما دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان
الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه
على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلو لا انه مدلول لفظ الاسد المعروف عن حقيقته لم يعقل فهمه في الكلام
لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه
حقيقة في المعنى المتبادر ولان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هي ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ
اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظ ثم ان التبادر
في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف
على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ
اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله في النعمة وجب ان
نضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة كان يق لزيد عندي ايادٍ ثم ولم يجز الاكتفاء بالقرينة اي الى
الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين فيها بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة وللمجاز المساوي لا لان
الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ حينئذ ذلك وانت
اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام القرينة معينة للمراد صارفة
عن الحقيقة وساير المجازات المحتملة من اللفظ عند المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة
عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف
عن بعض معانيها ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية
في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة
المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان ذلك الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن

التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشتهر اذ المظنون لحوق المشتبه
بالاعم الاغلب فان بنى على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعين كما يقتضيه الوجه الثانى جاز
الاعتماد عليه فى تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان
بنى على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره
بصورة الاشتباه والشك لا يستحق التمسك بالعلامة مع القطع بوجوده كونه اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضى
للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة فى المجاز وشدة للمناسبة فيه من اعظم دواعى
الرغبة فى استعمال المقتضية الى الغلبة والاشتهار ولذى ترى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى
الحقيقى واقربها علاقة مع شهرة استعمالا فى الكلام واكثرها وقوعا ودورانا فى المحاورات وحيث
كان الاقرب من الحقيقة سببا بعيدا فى التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الوسائط
اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القرينة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة التى هى الاشتهار
سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم
بانتفاء واسطة الى واختص اعتبار الاقرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا
وقد يق ان الاقرب من الحقيقة سبب اصلى لتعيين المجاز غير متوقف على اعتبار من اللفظ الموضوع
لما يقاربه اليه فتعين ارادته منه عند تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المعنيين
بحسب الحقيقة لا يقتضى امتناع انفكاكهما فى التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضى تقاربهما
فى الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين فى التصور فلا يجب حمل
الموضوع لاحدهما على الاخر كما فى الاضافات والمتساوقات فان تصور العلية لا ينفك عن تصور المعاليل
ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى و
البصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول

ان قرب

ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اى باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار
او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به
التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساوات لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا
بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام سيأتي في تحقيق
القول فيه في مسائل الدوران انشاء الله تعالى ثم اعلم ان العلامة ره ذهب في ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت
حمل كل طائفة ظ في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بماله ظ مع ارادة خلاف ظاهره منه من دون
قرينة وهو قبيح وقد يعلل القول بانه لولا ذلك لوجب حمله على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات
وجميعها او على بعض او خارج عنها والكل بط لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع بالكاد
المعنى المراد من كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ
وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه منه كيف ولو وجب الحمل
بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطاب الشرعي
على اللغوي ولوجب على كل اهل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء
اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما
لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي اى الحاضر في مجلس خطاب الشرع اما ان
يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح
وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير
مغاير او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا
او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وكان من لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب الحمل
وكان المعنى المراد من اللفظ امرا واحدا ولا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين
والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ

محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض من عدم الاختلاف في اصطلاح
المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشرع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد
من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راى المعظم اذ على القول بعموم الخطاب
وتناوله للغائبين والمعدومين بالاصالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطب في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان
كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ح ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب
على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مكلفون مخاطبون بالخطاب والمفروض تقديم اصطلاح
المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه
بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف
المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو
على تقدير جوازه امر مستبعد جدا مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف
التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكاليفها بمقتضى ذلك العرف و
الاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين بالاجماع
واشتراكهم في غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لان تكليف المختار
لاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان
والالوان والاكوان واما الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة فيه كالاختيار والاضطرار والحضور
والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول
فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف
حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة فان الكيل الموزون لا يصح
بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعددا واذا تغيرت العادة تغيرت الحكم وجاز بيعه بالاعتبار
من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة

دون غيره

64

دون غيره والفرق ان الماكول والملبوس اى ما جرت العادة باكله او لبسه فى بعض المواضع دون بعض
مع الخفاء والغلبة فان الحكم الشرعى فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية ثم اذا حدث
فى الشيء تغير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو فى الصفات الاعتبارية كما فى الامثلة المذكورة واما اذا
اختلف تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل بمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضى
اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير فى الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية
وان سمى بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت غيرها وقول الفقهاء فى كتبهم الاستدلالية ان
ان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية
تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان المتكلم فى اللفظ معلوما واما اذا كان
مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب وقلنا بتقديمه
فيرجع الى صورة العلم فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم
او التوقف فى ذلك مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال فى المراد احتمالان اصحهما الثانى لان ما يقتضى
تعيين عرف المتكلم يقتضى الحمل عليه بعينه ولو مع الجهل وح فلا اشكال فى اتحاد المعنى المراد من اللفظ
وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد
المتقدمة فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم ما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعى على عرف المتكلم او المخاطب مع
اتحاده او قيام القرينة على تعينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله
على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات
المختلفة بان يكونوا موجودين فى زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر فى زمان الصدور
بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص
الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله للمعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فامر الحكم المذكور هين جدا اذ لا يظهر له
فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق حكم الحاضرين خاصة وهو لا يهمنا لا يليق العلم بتكليف الحاضر طريق الى

لا يصح الجمود عليه ولو فرض تغير العادة فى ذلك
جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه صح

العلم بتكليف الغائب فتحقق الحال فيه وهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضرين ان كان طريقا
الى العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف والبناء عليه فهنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضرين فلا
يصح البناء عليه لاستلزامه بناء الفرع على ما يبطل به الاصل والقياس فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه
الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة زمان الصدور والعلم بحضور اربابها في مجلس
الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذه الازمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا لا يقتضي
الاختلاف والتعدد زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل معارض ايضا باصل تاخر
الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او حصل الحكم بها اذا علم ذلك ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان
الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور
والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف
الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح
يقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين
واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني اما اولا فلانحصار الحمل
على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء من المفاسد المذكورة
في الدليل هذا اذا اريد من المعنى الذي رجح الذي ابطله المستدل وما عدا عرف المتكلم والا فالجواب
باختيار الشق الثاني وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة في الخطاب الشرعي
لما يلزمه من المفاسد واذا تركت هذا الوجه تعين غيره في الخطاب وتعين الاجمال في اللفظ ووجب
التوقف في تعيين المراد وورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نمنع اتحاد المعنى
المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب الحمل على الجميع
لاشتراك التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك ان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من
الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من هذا اللفظ متعدد ح

وان كان

وان كان المراد من كل طائفة واحد فتجويز احدهما دون الآخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف
وفيه ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم بمثله رفع الاجمال عن المشترك
الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج
عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فتعين
ان يكون المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك
وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين الموجودين وقت الصدور الحاضرين
في مجلس الخطاب واما من عداهم من المعدومين والغائبين فلا يتم التقرير المذكور في حقهم فان
الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يتردد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او الخارج عن
الكل حتى يثبت المطلق ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين الا لان اقصى ما هناك فرض تعدد
العرف والاصطلاح في زمان الصدور مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب
وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في
التكليف وتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف
تكليف الحاضرين وهو ظ ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب بما ثبت لهم بناء على ان
الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف وفي صورة المخالفة كما اذا وجد للغائبين
عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف
لانه لا يتوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا
للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب
وهو بط بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه
بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب
على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد العرفين بالاعتبار اولى من الآخر لكن

القول بالعموم مع ف ده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة ره فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك
قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزم من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول
بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك على تقدير عرف المخاطب
بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اى المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة
على عرفها المختص بها ويرجع الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم
اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظ ولا اختلاف التكليف
باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب في نفسه
فتد **قوله** الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المخرج آه لا ريب في ان اللفظ
اذا كان حقيقة في معنى ومجازا في اخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي حتى تعمل مجردا عن القرينة لان
فائدة تفهيم الموضوع له بنفس اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعرى الوضع عن الفائدة ولان المعنى الحقيقي
هو الظ من اللفظ عند الاطلاق فتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظ من دون نصب قرينة يستلزم
الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة
العظمى فيها حصول النظام بتبليغ الاحكام الموقوف على المخاطبة والافهام ولقوله تعـ وما ارسلنا
الا بلسان قومه ليبين لهم الاية وما ورد من انه سبحه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف
ما هو بلسانهم وما يفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما
بط اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا الاجمال اللفظ وتحير الناس في تعيين المراد منه و
الحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق
على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز وضعا
اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظ المعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له احق في تلك اللغة و
لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما او

والثلثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها
فيستحيل الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما وهو باطل
بالفرض والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ ولحوقه بالالفاظ المهملة والمفروض خلافه فتعين الاول
اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان الاصل في اللفظ ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل
دليل على ارادة المجاز وهذا احد معنى قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز خلاف الاصل
وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في اخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان مجا
مراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة دون المجاز واصل الحقيقة بهذا المعنى
لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين
المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده و تحقيقه
فان ترجيح هذا المجاز والتردد بينه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصيته وتميزه عن غيره با
لاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو
المقصود كيف ولولا ان المجاز خلاف الاصل لكان القول بترجيحه متعينا لانه اذا كان راجحا او مساويا
بدون هذا الرجحان لكان راجحا معه قطعا فلا يصح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم
يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا لفقد دلائل الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه
فهل يجب الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف
العلماء في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين سيما المتأخرين الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى
المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من القدماء الى القول بانه حقيقة
مطلقا وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان الاصل في المتعدد المعنى ان يكون مشتركا بين معانيه كلها الى
ان يتحقق الناقل وان المجاز لا يصار اليه في شيء من الاحوال الا بدليل قال ره في مفتتح كتاب الذريعة
واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من

حالهم ثم وتليوه في القوة ان يستعمل اللفظة في بعض الفوائد ولا يدلون على انهم متجوزون بها ويستعيرون
لها فيعلم انها حقيقة وقال ره في فصل الامر لبيان اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب انه
لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر
الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء
الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ومثل ذلك ذكره في مبحث المرة والتكرار والفور
والتراخي وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المتعقب للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب وبالجملة
فهذه الدعوى قد تكررت من السيد ره في تضاعيف الكتاب المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها
في مسئلة الفاظ العموم بالبسط من الكلام كما هو دابه وعادته ونحن ننقل من كلامه ره في مقام الاحتجاج
مزيدا بما يتوجه عليه من النقض والابرام انشاء الله تعالى واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين
الاول في اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين
في مطاوي مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على
الخاص تحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا هو ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة
والمجاز مطلقا سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى
ذلك الكلام متكررا في كتب الخلاف مقطوعا به عند الاكثر وهذا فاسد قطعا فان الفقهاء والاصوليين
انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه السيد المرتضى ومن وافقهم
ولذا انهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة مع الشك في الوضع وربما قالوا المجاز خير من
الاشتراك وذلك اذا تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة
الاتحاد والحقيقة والمجاز مع التعدد لما صح ذلك والمراد من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة ان
الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة لا مطلقا لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على بعض انواعه
بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون بالاشتراك بل لا بد من الدلالة

عليها من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز وان اتحد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه
عندهم لا يقتضي كونه لاجل الاستعمال من حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل اخر والاظهر ان المراد
ان مجرد الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على
الحقيقة بل يحتملها والمجاز وان كان الاستعمال في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك قول السيد رضه وما استعمال
اللفظة الواحدة في شيئين او الاشياء الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة
بنفس الاستعمال في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن في التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد
دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهوره فيها لا ينافي الموجود في كلام القوم ليس
الا قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان
الاصل في اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام مجردا عن
القرينة وثانيهما ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له ان لم يوجد هناك شيء
من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة وان المجاز خلاف الاصل لا يقتضي الاتفاق على كلا
المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو تم فان المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعا فمن اين ثبت
الاتفاق على الثاني كما هو المطلوب لانا لا ندعي الاتفاق على المعنى الثاني بعينه من الاتفاق على الاصل الحقيقة
في الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه بما ثبت به الاتفاق على المعنى الثاني فان الوجه الذي به يعلم الاتفاق
من دون تكرار كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول قاطعين عليه من دون تردد ولا
اشعار بالخلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع والفهم فان الاصوليين صرحوا في هذه المسئلة
اي مسئلة تعارض الاحوال بان الامور العارضة للالفاظ المخرجة لها عن حد الاعتدال الموجبة لحصول
الاخلال فيها والاختلال هي هذه الخمس اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول
كمال المقصود من اللفظ موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك والنقل كان
له حقيقة واحدة واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال

التخصيص كان المراد تلك الحقيقة بكمالها وعند ذلك يحصل الفائدة المقصود من اللفظ وهو فهم معناه منه
بتمامه ويقتضي ذلك ان الاصل في اللفظ هو الحقيقة الواحدة التامة وان ما عدا ذلك فهو خارج عن الاصل
فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذى ترى ان اكثر الاصوليين اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور
العشرة اى صلة من ملاحظة هذه الخمس بعضها مع بعض ولم يتعرضوا للصور الحاصلة اى صلة في مسائل كل
لمصر وقطع بتقديم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسئلة ولا تردد في الحكم والنقل المستفاد من
كلامهم في بيان ان المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور فان بعض ما عللوا به
الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون الاول قال في نهاية البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما
حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان
حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة
والمتوقف على الاول اولى وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة
والنقل ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان المراد
منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فيثبت الاتفاق في المعنى الثاني كما هو المط ويدل على ذلك صريحا
ان العلامة ره في نه احتج على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستشهد على ذلك
بما حكى عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الى شخصان في بئر فقال احدهما فطرها الى
اى اخترعها وعن الاصمعى انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقنى دهاقا الى
ان قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك واطلاق
كلامه منزل على صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر ومنهم العلامة ره
رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظ من الحقيقة في هذه المواضع الحقيقة المتعددة ولذا كان دوران اللفظ
بين المجاز والاشتراك غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل
فيه مضافا الى ما سبق وجوه الاول ان الظ استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان الشاهد

مراد ال

من احوال الناس والمعروف من عاداتهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره
اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع
اللفظ للمعنى بوحدانه في اللغة مستقلا وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف
اللغة بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما يعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها وبواسطة الترديد
بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة اذا رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون
به معنى يرجح انه كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكذلك من حصل لغة لم يزد على ان تفصحها وتتبع
استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة
ليس بمسموع والحق الظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على الوضع في الجملة وانما الخلاف في دلالته
عليه مطلقا والكلام المذكور من السيد ره في مقام التسوية بين الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة
مما يؤذن بالوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال لا يدل
على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطلقا ردا على من قال بثبوتها كذلك ولذا ترى انهم لا يطلقون
هذا القول الا لنفي تعدد الوضع وربما تولوا به ما يتعين به المقصود كقولهم المجاز خير من الاشتراك
الثاني لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان
المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز
وليس حقيقة بالفرض فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل
الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق والمجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير متحقق
الوقوع او موجود نادر وذلك ان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز الحقيقة فالاكثر و
منهم السيد المرتضى على الاستلزام نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما
متحقق بتحقق المجاز اما الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين
الموضوع له فلا يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعري عن الفائدة

لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة
الوضع فيه فيل المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه
بل فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من فوائد الوضع وهو حاصل
على ان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى الوقوع متمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال
المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم تستعمل فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم
القطع بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة ولا بكونها في معانيها التي تستعمل فيها مجازا
لاحتمال النقل على ما هو الظاهر ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا اذ النقل كما يتحقق بكثرة
الاستعمال في المعنى الثاني الى ان يهجر الاول فكذا بترك الاستعمال في الاول مع تعيين الثاني اذ قد
علم من ذلك ان امر المجاز الذي لا حقيقة له دائر بين الامور الثلثة المذكورة كما قلنا والامر هنا على
تقدير الامتناع ظاهر واما على التقديرين الاخيرين فلان المشتبه لا يحمل على ما لا تحقق له الا نادرا بل
المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ومقتضى ذلك كون اللفظ لا حقيقة فيما استعمل فيه فتعين
القول به فان قلت قد تمسك بعض في نفي الاستلزام بمثل قولهم قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل من المركبات وهذا يقتضي جواز المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة وقوعه في اللغة فان
هذه المركبات لا تحصى كثرة قلت البحث في هذه المسئلة مقصور على المفردات التي يصح وقوع الاشتباه
في حقايقها واما المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولاتها على ان الدليل
المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما
جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني ولا شك انه الكذ
الثالث لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء
الصارف عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذي نريده هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل

الا بعض

الا في معنى واحد فاذا كان الاصل ان المستعمل هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا لان
اتصاف المعنى بكونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول
السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما الاستعمال فذلك لا دخل
له في اقتضاء الحمل اصلا فان توقف اطلاق اسم الحقيقة عرفا عليه ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال
محمول على الحقيقة بالقوة فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى ان الراجح ارادة الحقيقة
مع العلم بالوضع والشك في تعيين المعنى المراد وبالمعنى الثاني الى ان الراجح اعتقاد الحقيقة
مع العلم بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متنافيان قطعا فكيف يلزم
من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع المعتبر في
الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء كان الموضوع له معينا عندنا ام
لا فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما علمنا مع
بالتعيين فذلك لا دخل له في اعتقاد ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان
له دخل في تعيين المراد وتشخيص المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين ولم
يعلم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم
يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى
الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد من اللفظ وح فلا فرق بين صورتي
العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع له في نفس الامر وانما الفرق بينهما
من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل
بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني يتصور على وجهين احدهما جهالة الوضع نفسه كما اذا
تعددت معاني اللفظ وكان اللفظ حقيقة في احدها واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في
اصل الوضع وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له كما اذا علم ان اللفظ موضوع لمعنى وحصل الشك

في تعيين ذلك فان الوضع في الجملة وان كان معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه بحقيقته انما هي با
لقياس الى خصوص المعنى فهذا القسم قد وجد فيه كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم
بالوضع في الجملة والاصل بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت وضع اللفظ للمعنى بعينه فمقتضى
الاصل بالمعنى الاول يجب ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازاءه
لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في الواقع فمتى فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعيين
ان تكون المستعمل فيه هو الموضوع له قطعا او العلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل
الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع
توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما يعتبر والجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر
اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث بالاصل لثبوته بالقرينة فاعتبار الجهل
لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو
فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد
فيه الى الاصل وهذا كما في جميع المطالب المستدل عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها
يفرض المطلب مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر ليحصل بذلك الدليل والجهل بهذا
المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى **الرابع** ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال
بطريق الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى فمحدث
غير معهود بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في الوضع الاعلام والعرضيات الى حقه واما الاوضاع
الاصلية فطريق تعريفها كما هو العادة هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع بهذه القرائن لا ينفك عن
العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة **الخامس**
الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع الشك وبيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن
معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة فهو لاحقه امور زائدة وضعه اولا للمعنى ونقله

عنه الا ان

عنه الى الآخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما يتوقف على الاول فقط فحينئذ

فكانت اولى **الرابع** اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك عند الاطلاق

اذ ليس هناك معنى آخر بالعرض حتى يسبقه في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت الكلام

المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا تحقق فان ما نجده من الالفاظ المستعملة نرى انه يستعمل في اللغة

في اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ

ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في واحد

ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللفظ غير معلوم بل المراد

منه ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في

غيره على وجه المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا **المعالم الثاني** في حكم ما زاد على المعنى

الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا

بانه حقيقة ايضا حجة المشهور **الاول** ان الحقيقة موقوف على الوضع الحادث والاصل عدمه

واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفي لصحته بخلاف الحقيقة الثانية

لا يقال هذه معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمه لان العلاقة لا بد منها في محل النزاع والا لوجب

القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد في اعتبارها في الاستعمال

والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح فذلك من وضع او علاقة ونحو ذلك

فيتحقق الثاني دون الاول فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل

حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما

ويبقى اصل عدم الوضع سليما من المعارض **الثاني** غلبة المجاز في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة

في معان متعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك

بل لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغات والاستعمالات الواردة ومتى كان

المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به كما مر مرارا ومرجع الغلبة بالمعنى الذى
ذكرنا الى غلبة المجاز على الاشتراك وهى بهذا المعنى لا ريب فيه وان توهم خلافه لبعض من رجح الاشتراك.
وسيجي التنبيه عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان آخر غير ما ذكر الاول ان
الاستعمالات المجازية فى اللغة اكثر من الحقيقة الثانى ان استعمال كل لفظ فى مجازه اكثر من استعماله فى حقيقته
وغلبة المجاز بهذين المعنيين محتمة باطلاقها بل مقطوع نفيها وبها اذ لا ريب فى ان اكثر الاستعمالات التى
تدور بين اكثر الناس فى محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازاتهم وان كان اكثر استعمالات اقل الناس
كالخطباء والشعراء كذلك على ما ادعاه بعضهم وذلك الحق فيما يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا فان قيل المقصد
الاصلى فى علم الاصول هو البحث عن الفاظ القران والحديث والغالب فيهما هو المجاز لانهما فى اعلى طبقات
البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطائف والنكات الزائدة التى لا تحصل
الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل المقصد من دون اعتبار
امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب فى كلام الخطباء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان
يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة وهجر الحقايق المعمولة عمدوا
الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منهما فى استعمالاتهم حتى صارت من الغالب على كلامهم
قلنا ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط
البلاغة فى الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظام والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب
ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح
فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد تحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا
للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليه اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما
بطلانها مستند بالض فان القران فى اعلى طبقات البلاغة الذى هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا
على المجاز لما يرى من استعماله على الحقيقة بل هى فيه اكثر من ان يحصى وح فان اريد ان المجاز شرط

فى البلاغة

في البلاغة فهو مع منافاته لدعوى الغلبة فاسد بما مر فتسلم بطلان الشرطية وان اريد ان البلاغة في الكلام انما
تحصل غالبا بالمجاز فذلك ممنوع خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو البيان والاعلام دون
الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض هو استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ
القران والحديث هو الحقيقة وان المجاز منها قليل جدا بالنسبة اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام
وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان
البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره ثم انا
لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين مطلقا او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان
غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقديمه عليها لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة هو اولها بالترجيح
عليها تخصيص الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز وقيل في المشهور
ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق
ما لم يظهر المخصص ولم يلتفتوا مع ذلك الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعلوه مانعا عن الحمل على الحقيقة فضلا عن ان
يرجح به المجاز والحاصل انه لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا تستقر الدلالة على الحقيقة في شيء من الالفاظ
وان لا يكون الحقيقة هي الاصل الراجح عند تجرد اللفظ عن القرائن والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم فان
قيل ما بال الغلبة هنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون اليها في غير هذا المقام
وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفا في اقتضاء التقديم قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية
للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية فان الغالب على الحقيقة هو
جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما تقتضي
رجحان ارادة المجاز لا رجحان كون المعنى المشكوك فيه مجازا كما هو المقصود الا ان يدعى ان الاول ملزوم للثاني
وفيه تامل الثالث ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى
ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح

واما اذا اريد منه معناه المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظ ثبوت الغلبة اذ الظ ان يقع
اذا الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز ويلزمه ان المجاز اكثر من الحقيقة الرابع ان المعنى
المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابتة ايضا ان اريد بالمجاز المجاز
بالقوة او حمل الحكم في القضية المذكورة على الغالب والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من الجائز ان
يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ولا يستعمل في غيره اصلا او يستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها
فلا يتحقق الكثرة المجازية في مثل ذلك الخامس ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات وهذا اقرب من
المعنى الثالث والظ ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكى عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا
ان اكثر اللغات المجازات وان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز
او بيان عدم اولوية الحقيقة من محققي اهل اللغة ونقل الاصوليون في كتبهم قولا بان المجاز هو الغالب
وضعفوه وربما نسبوه الى الشذوذ قال في النهاية البحث الثاني في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني
اكثر اللغة مجاز فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم
وجود كل فرد من افراد القيام في زيد وهو معلوم البطلان فاذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من
حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم تكن قد ضربت جميع جوانبه وههنا
مجاز من وجه آخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة
لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يصير ها شيء من ذلك فلعل
تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد اسند اليها فكان مجازا مع ان الرؤية انما
يتناول سطحه الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه واجاب عن الاول
بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان
التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف والظ ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز
باحد المعنيين الاولين كما يشعر به الحجة المنقولة وفيما حكى عن محققي اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلثة

المرجحة

المنافرة وبهذا يندفع التناقض الذي يتوهم في كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول
بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكاياتهم اياه عن محققي اهل اللغة في مقام الاشتباه ووجه
الاندفاع ظ مما قلنا وكذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الاصوليين والفقهاء حيث
انهم تارة يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة واخرى ان اكثر اللغات المجازات ووجه اندفاعه
ان المقوم ارادة من القول الاول ترجيح الحقيقة مع الشك في تعيين المراد ومن الثاني ترجيح المجاز
مع الشك في الوضع وقد تناقض لا يتوهم التناقض بين القولين انما يلزم لو كانت غلبة المجاز
موجبة لترجيحه وقد مضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين لا ينكرون الغلبة
المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما او ما نا اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرنا
لزمهم التناقض قطعا وكان ما ذكر من عدم ايجاب غلبة الترجيح ايرادا اخر عليهم مع التناقض لا رافعا
له كما لا يخفى فان قيل لو كان غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع
وجب القول به لرجحانه وان اتحد المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك
فان المجاز الذي لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها **الثالث** ان الغرض الاصلي
والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة
متحققة في المجاز والدلالة لا على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يفي
مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذي ان الاصل في كل
لغة والاساس الذي يبتني عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك
الا بدليل احتج القائلون بالحقيقة بوجوه **الاول** ما ذكره السيد المرتضى ره من ان استعمال
اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان
الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذلك المتعدد قال ره في بحث الفاظ العموم
بعد نفيه اللفظ المختص به بحسب اللغة وادعائه اشتراكه فايدعى له بينه وبين الخصوص والذي يدل على

الثالث

الاول

ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للخصوص واخرى في العموم الا ترى ان القائل
اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته لا يريد الا الخصوص وقد يراد به العموم ويقولون لقيت
العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع في
مثله خلاف خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان
يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك
هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان مطلق الاستعمال
يعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس كحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ
في الخصوص على حسب ما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك ومذهبنا ان كيفية الاستعمال مختلفة
قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما تعلم باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في
المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين
المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز لها طار عليها بدلالة ان اللفظة
قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت
ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل
الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة
على ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال
الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد حمارا والشديد اسدا
على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص واما
المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع في ذلك [illegible] فيلزمنا
الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة
على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل

على

على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ تستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص تفتقر الى قرينة ودلالة والاول
نفسد بانا ندرك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلف لادركناها مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب
ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص كان تكلمنا في ان ما يوجد امرا كان يجوز ان يوجد نفسه
ولا يكون امرا على ان اكثر من خالفنا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا و
عندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل في صورته وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو
محض الدعوى وبناء على المذهب الذي تخلف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة
وانما يجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم
وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم فبالقرينة وبالدلالة وقد ذهب
قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال من خالفنا في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في
الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا واخيهما قالوا فمن ادعى ان عمرا مع زيد قد وافق في ان زيدا فيها وانما ادعى امرا
زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه فاذا قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا
مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة يلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا
بان يقول انتم تدعون استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزم ان يكون المجاز كله حقيقة
لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا فانا لا نتم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة
اذا ادعيناها وتجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار واخرى يدعي ان معه عمرا وان في ان كل
واحد يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحد والاقتران
وهذا اجود شيء يمكن ان يسئلونا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القرائن وللدلائل لان
الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن انما
ادعينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة والقسم فانا تمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه — ما هو الاصل فلا دلالة علينا صح
من غيرنا على موضع الخلاف لانا نقول كانت القرينة هو العلم القسم بتوقف اهل اللسان على ذلك

كما علمناه في حمار واسد فكما يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف في اسد

وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتأمل فقد نظرنا فيما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريق الاثبات

هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه

اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا ان يصح مذهبه في ان ذلك مجاز ومعدول لا غيره وهذا هو نفس المذهب وما يقال

لهم كيف وجب في كل شيء تجويز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار

وبليد وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظاير ذلك

وامثاله وما تفرع عليه وتشعب انهم يتجوزون بذلك ويقارنون الى اللفظة ما يدل على المراد حتى يغير الحال

ولا حاجة الى النظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم او الخصوص وهو ضرب من ضروب

المجاز عندكم وانما الحق بهذا الباب كله في حصول العلم عنده ويمكن ان ترتب استدلالنا على هذه العبارة

فنقول قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم

مع المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجازات على اختلافها فوجب

ان تكون مشتركة فان قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم

هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز

في كلامهم لولا البطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف مذهبكم هذا الكلام بين نقلناه

بالفاظه حفظا لمعارانه من زيادة التقريب لاثبات الاشتراك في الفاظ العموم وذلك لا يختص

بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع فيها الخلاف واكثر من هذه الحجة ومواضع الامتياز على تنزلها

لا يخفى على الفطن طريق تعرفها الثاني ان الاشتراك اكثر في اللغة فيكون الحمل عليه اولى من الاشتباه اما

الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان

الماضي والمستقبل مشترك بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك

بين الوجوب والندب واما الاسماء فلان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم

اليه الافعال

الية الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد واما الثاني فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب
الثالث ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها
ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح من الاشتقاق
بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها انه يصح معه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام
ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز لا يصح التجوز ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع
مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل
بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها
ان المجاز يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها
ان المجاز يقتضي الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على
الحقيقة كما هو الاصل فيقع الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما كان يعينه و
بدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك
فانه لا مخالفة فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز
للدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد
في المجاز اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس شيبا ابلغ من شاب ومنها
انه قد يكون اوفق الى الطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة
واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس
للشريف او تحقيره كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار
بخلاف بليد ثرثار والمطابقة في نحو قوله ضحك المشيب براسه فبكى ولو قلت ظهر فاتت
المطابقة والمقابلة في مثل قوله كلما لج قلبي في هواها لجت في مقتي ولو قلت ظهر فاتت المطابقة
والمقابلة في مثل قوله ازداد هواي فاتت والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان

الثالث

لم يكن جناس والروي في نحو قوله عارضنا اصلا فقلنا الربوب حتى تبدى الى فوان الاشب ولو قال ببهن الابيض
لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليها
وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا
للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به
فانه اذا اطلق اللفظ واريد منه احد المعنيين وفهم الاخر بتخييل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما
اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى فاذا احللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة
بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة تشترط فيه وان كانت تنزيل التضاد
منزلة التناسب لمشاكلة او تهكم او تمليح ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة
واحدة لانا نقول ما ذكرتموه من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك ايضا
قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان يقول الذهب او الفضة واوفق للطبع
كالسبث للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العنكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل با
لمشترك التجنيس كالمطابقة في قوله وما الناس للاناث ان طبه حديثا على مر الزمان قديما وقوله فقلت دعوني والعلا تكبر
معه افمثل كثير من الرجال قليل والمجانسة في قولهم رحبة رحبة والروي مثل غيث وليث وكذا غيرها من المحسنات
فان كل ما يتحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشترك فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك خلا الصحيح
ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فعلى تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه فيبقى فوائد الاشتراك
سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فبمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر
بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فيتوقف على احد الامرين من النقل
او وجود شيء من الامارات المقررة وانه بدونهما لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب
التوقف فيه سواء كان المعنى المستعمل حقيقة ولا مجازا فيه واحدا او متعددا ومقتضى ذلك نفي اصالة
الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو بعكس لما مر من الاتفاق في صورة اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق

ولا دلالة للعام على الخاص وهنا حج
الكلام يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة والمجاز

طبق

تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه **الثاني** ان الاستعمال بنفسه لكونه جنساً للحقيقة والمجاز لا يدل على احد
الامرين بعينه لان العام لا دلالة له على الخاص بل لا بد في الدلالة عليهما من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينهما
فان اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة في تلك الصورة
لا يقتضي كون المنشأ هو نفس الاستعمال من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون المسبب امراً اخر كلزوم تحقق
المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين الاصل بهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على المجاز
بقلة المقدمات وغير ذلك مما مر مفصلاً في الاحتجاج على الاصل المذكور لكن قد عرفت ان نفس الاستعمال
من حيث هو استعمال يقتضي ترجيح الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد وان الظ اتفاقهم على دلالة
الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد فهذا الاحتمال بعيد من هذا الوجه وان لم يكن منافياً لاتفاقهم
على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكرنا من ان الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق
على سببه المعين بل يجوز ان يكون لسبب اخر فان السبب المعين متى كان مجمعاً عليه كفى ذلك في بطلان ما
ترتب على نفي سببيته لا يق قال الشيخ ره في العدة في جملة كلام له في مبحث الامر فان قيل ظ استعمالهم يدل
على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايض قد يستعمل
وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة يطرد في كل موضع ان غير ذلك من الاقسام
التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح
في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره لا يدل على الحقيقة ومع ذلك فكيف تدعون انه متفق عليه لانا نقول
نحن انما ادعينا الاتفاق في دلالة الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القول بعدم دلالة
مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع من دلالة الاستعمال مع الاتحاد
والتقيد فان الشيخ انما ذكر ذلك في مقابلة من ادعى دلالة الاستعمال مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل
كلامه على هذه الصورة بقرينة السؤال **الثالث** ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلاً من الحقيقة والمجاز
فيما زاد على المعنى الواحد ولا يتعين فيه احد الامرين الا بنص الواضع او وجود دليل من خارج على الحقيقة او المجاز

واما المتحد المعنى فانه يتعين فيه الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل
في المقام الاول وان لم يوجد هناك نص من جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة والقرينة على هذا التخصيص
ان الفقهاء والاصوليين لا يطلقون هذا القول الا في صورة التعدد رد الشبه من قال باصالة الحقيقة فيه وانهم
مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل هو الحقيقة فيه وانهم فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى صونا له عن التناقض مع
وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف في الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد الا ان يعلم النص
من الواضع او يوجد شيء من الامارات والعلامات الدالة على احدهما والمستفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر
منه اتفاقهم على ترجيح احد الامرين وان الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم من يرجح المجاز ومنهم
من يرجح الاشتراك ولم ينقل احد من الاصوليين في المسئلة قولا بانتفاء الرجحان نعم يظهر من المقص الميل
الى التوقف في هذا وشبهه وذلك لا يجدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد القرينة
بمعنى ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه بعض القائلين بالاشتراك بخلاف
ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة بنفس الاستعمال في المعاني المتعددة
يصح مع ثبوتها بالاستعمال بل بدليل اخر كما يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب
اليه اكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز على الاشتراك وكذا مع عدم ثبوت احد الامرين بعينه ايضا
كما يجوزه العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين فيما اعلم وح فالمقصود من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز ليس الا رفع دلالة الاستعمال على الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان الاشتراك
وليس في هذا الا ان اطلاق القول المذكور ربما يوهم نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه ايضا
فيجب تقييده بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في اصل المسئلة والامر في ذلك هين بعد ما علم مذهب القوم
من دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال اي
مع قطع النظر عما عداه من الامور حتى مع وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا
معنى صحيح لا غبار عليه وهو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة

ونقله

في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطاً في الدلالة او ظهور التعدد مانعاً عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه يستقل
في الدلالة من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال ذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد
ومن وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى
الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة وانكروها
اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك ايضاً حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك
بنفس الاستعمال بل بدليل اخر وقد مضى التنبيه عليه واي حاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة
الاستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة و
المفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده لا يدل عليها بحيث يكون مستقلاً في الدلالة على ما يقول به السيد ره
ومن وافقه وقد صرح كثير منهم الشيخ ره في كلامه المنقول سابقاً بنفي دلالة نفس الاستعمال او مجرده
وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي
دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما يفهم من كلامهم فان للاتحاد مدخلاً في الدلالة
على هذا القول والا لعمت الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك على المجاز
وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا الجواب الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بنفس الاستعمال
هو اول ما طالب به السيد نفسه فيما نقلناه عنه من القول في اشتراك الفاظ العموم حيث قال لو دلوا
على ان بنفس الاستعمال نعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك
بما يقضي نقله عنه بعبارته والمتحصل مما ذكره هناك ثلثة وجوه الاول ان لغة العرب انما تعرف
باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون وقطعنا
على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة
اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستقلاً في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه
لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بهذا اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملاً

لاطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على
الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون للاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط
الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وباطله فان اراد
انا نقطع بالحقيقة في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة
فان اراد انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء
العلة في المقيس فلينتف المعلول فيه فان قلت متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول
بالاستقلال له في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف
باستعمال اهلها وان لم تعرف اللغة متى واى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يرجح عنده انه حقيقة
له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها
فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاعتراف ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة
المقتضية للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة
الاستعمال عليه ليس الا لما سبق قلنا نم ولكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع
اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك
في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره
فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى
ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو
كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا ابدا بالاشتراك
في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني
الكثيرة مجازات بنص او امارات اوجب لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز

العلم

العلم الضروري بالمجاز ولم يعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعدد فتقارب الاستعمالات
على ما صرح به السيد قدس سره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية
الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة والتجوز فان الفقهاء والاصوليين
اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كانوا
مختلفين في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على
الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد
ولا ارتفع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه
على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو
بهذه المثابة في الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ
في الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني المعنى صح
وتاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك
المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الانحصار فيكون حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا ما يتبادر
من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط
بينها وبين اللفظ والفهم لما كان من الامر الراسخ في الاذهان ان كل لفظ من الالفاظ المستعملة
معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق
والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك
المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم
باستعماله كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك
ليس من لوازم الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير العلم
باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه

ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظ ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة اتفاقا
كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بانحصار المعنى في واحد لبعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يحسن فيها البحث والنظر
وقصر الحكم عليه بتفتيش التفحيص بل لامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم
متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى انهم يبنون الامر فيه على الاتحاد و يجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال
والحال في عدم التزامهم بنصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على ورودها وذلك اما لاجل ما رسخ في اذهانهم
من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما تقتضيه تعلق الاصوليين بطريقة العرف
والعادة وحجية الاستصحاب ولما عرفوا من ابتناء امر اللغة كما سمعت على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها
او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة الناس
في الالفاظ على ما وصفناها من البناء على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف وصح الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم يظهر التعدد واعلم ان الاحتمال انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد
معه لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن الثاني ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة
ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا
ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي تقتضيها ظ الاستعمال وانما ينتقل عن اللفظ المستعمل
الى المجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل هي الحقيقة كلام مجمل وهو على ظاهره مم وانت
قد عرفت بما فصلناه ان الاصل الحقيقة للمعنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه
مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من
اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الا ان يدل دليل على خلاف
ذلك وان للاصل بالمعنى الثاني مقامين الاول ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان الاصل
الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول والثاني مع اتحاد
المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور

توقف

لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه **قوله** بدلالة ان اللفظ قد تكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها لا يمكن قوله
ان يكون مجاز الا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل
فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز
الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ ره في العدة وليس لهم اي لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال
هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طارد والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة ولا مجاز لها ولا
يجوز ان يكون مجازا ولا حقيقة له فعلم ان الاصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه
لا يمتنع ان يكون الواضعون اللغة وضعوا اللفظ ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت
حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء من المعنيين بطريق ا
الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا
الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتداء باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك واما
ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع
اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو
حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه
نعم لو اكتفي في صورة الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم
لها بانه اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا
لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي
ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في الثاني وان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز
بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة
بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ سواها سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس

بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة بالملاحظة
وذلك لا تأثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان الاستقلال
الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم
حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق
اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه
والمقصود هنا اثبات ان الظاهر في الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها
هي الظاهرة في الاستعمال فلا يتم التقريب الثالث انه قد ثبت بما ذكرت ان الظاهر استعمال هذه اللفظة الثالث
في المعنيين كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
والثاني باطل لان اهل اللغة ما اوقفونا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك من
حالهم مع المداخلة لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل لعل كونه متجوزين في احدهما
نعلم بالاستدلال دون النص والقول قلنا كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به عن الالفاظ و
استعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء
ونظير ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير استدلال ولا حاجة الى النظر والاستدلال ولم يجب مثل ذلك
ههنا وكيف وقف التجوز في هذا الموضع على الاستدلال ولم نعهد مثله في باب المجاز وفي خروج
هذا الموضع عن بابه دليل على بطلان الدعوى وتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص
والقول مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات
وبمقتضى الاصول والضوابط شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورد هذا هدم لباب عظيم
من ابواب اصول الفقه ولا ارى السيد رحمه الله يلتزم ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما الفه في
فنون الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده
بالقول وانما ذكر فيما على سبيل التشبيه خروج عن الانصاف والقول فاي فرق بين التجوز وغيره

من الطالب

مثل المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال
في الجميع لكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا له ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح
فيه كونه غير معهود والا لكفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهود به والقول لو صح ما ذكره
لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني
لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالضرورة والثاني باطل لان الوضع لا يثبت لو كان
ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل
الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله
اهل اللغة وارادوا به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى
اسلام الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى
النظر والاستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال
ولم يعهد في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف قرره الفقهاء
والاصوليين ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه
وبين غيره من المطالب فكما جاز في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك
يجري في المجاز حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة
به فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين الامرين الذين
لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ تعرف بالنص او
الضرورة كالمجاز من دون حاجة الى النظر والاستدلال اذ لو كان كذلك لزم ان يكون اصل المسائل
التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر
والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة اذ
لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الاختلاف والاختلاف فيها ظاهر معروف

ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجمع واما ان ذلك الاستعمال هو
الاشتراك والوضع للجمع فليس فيما ذكر دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما طالب به السيد نفسه
ثانيا من الدلالة على اتحاد كيفية الاستعمال فذلك كلام بعيد من التحقيق فان ذا الاستعمال
لو اقتضى الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال واما مع الاختلاف فلا قوله
واما المطالبة لنا بان تدل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في الاستدلال لنا فيلزمنا
الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة
قلنا متى كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال وجب عليكم البيان وان لم تدعوه في الاستدلال
فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة نفس الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا عن الدلالة ولذا
طالب من جوز الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل عدم وجود المانع فيعمل المقتضي هو
الاستعمال عمله ولخصمه ان يمنع ذلك ويجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال
الا مع العلم بحصوله فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط قوله على انا نقول لمن
ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على حد
صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة و
دلالة الخ قلنا اولا نريد الثاني قوله فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي يخالف
فيه صح قلنا القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا عكس دفعا لما يوجبه فان اللفظ متى تردد بين ان
يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فلا ريب ان استعماله في المعنى
المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة
فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين لارادة احد معنييه الا
بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل
المنفي بالاصل هو قرينة الدلالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا لا بد القطع بالاحتياج

الى القرينة المخالف للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا تعين
احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا تغيره كما هو المفروض على انا
نقول الاصل العدم حصول بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا الدلالة مع القرينة فيرجح كون القرينة
قرينة الدلالة دون التعيين **واما قوله** فانا نحكم من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير نبا على ما هو صنع لحق
بعد مضي الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا على النقل والفهم وان هذه
الدعوى من السيد مخالف المعروف منه ومن غيره في هذا الباب فلا نعيده ونقول
ثانيا نريد من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد
واحد في الاشتهار والندرة ولا شك ان لكثرة الاستعمال اثرا بينا في الدلالة ولا يمكن
دعوى ان المعنى المشتهر في الاستعمال والمعنى النادر الذي لا يتفق ارادته من اللفظ الا قليلا
متساويان في الفهم من اللفظ وح فلا بد من بيان اي الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين
حتى يسلم دلالة ظ الاستعمال على الحقيقة فيهما فتدبر **واما على الثاني** فيما ذكره في ترتيبه من ان الاصل
في الكلام م الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يكون نفعا مع
ذكر **قوله** والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا
ويمكن الجواب المنع بمنع اشتراك الافعال والحروف
ثبت ترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هيهنا دور ظ ان الحروف باسرها حقايق في معانيها المعروفة
التي تغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واو للتفريق
وهكذا ساير الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها
المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر غيرها من اللفظ وندرة استعماله
فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها **قوله** وكذا الافعال فان الماضي
والمستقبل مشترك بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب

والندب قلنا لا تم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل والى استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان
في الخبر مجازان في الدعاء باطباق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما
موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة واما المضارع فقد وقع الخلاف
في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض
ولا نجب فيه وقد ذهب جمع من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال
قال لانه اذا خلي من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا شان الحقيقة
والمجاز والحق من المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخيرين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال
مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل
بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التصنيف تثليثا واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير
الان المختلف في كونه زمانا بل هو ما يلي الان من الزمان مع الان سواء كان الان الحقيقي زمانا او
الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم تقول ان يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض صلوته
ماض وبعضها باق فجعلوا الصلوات الواقعة في الانات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة
فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح معتمد
اليه ولا حجة الا مجمع عليه او امر ثابت بالدليل والظاهر ان القائل باشتراك المضارع بين الحال
والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من
حكم الاصل فلو بنى الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور ظاهر واما
الامر فالحال فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب هو المشهور
بين الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا وما مستنده ليس الا رجحان الاشتراك
على المجاز فالبناء عليه هنا يستلزم الدور ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي
غلبة الاشتراك على المجاز لتثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس

اليه دون

اليه دون المجاز كما هو واضح واما على الثاني فبيانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد
وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي تكثر فائدته وتقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دوره فيغلب على ما ليس
كذلك مما تكثر مفسدته وتقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام
الجميع او الاكثر ان ذلك انما يتم مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما
ان مع العلم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المستند ولا لانتفاء المظنة
مع تحقق المستند وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع
قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة يتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما
يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة
وكثرة الوقوع الا ترى ان من رأى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل
لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذا
كثرة الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح
واما الكثرة الوقوع فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظ فان الاولوية
في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا اولوية الجعل والصدور ثم قيل والاصوب ان يق
ان بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس اكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر
وقوعا فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع وقد يستدل على رجحان
الاشتراك بان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين
معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال
النحاة في مثل من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين الذين هما فعل
وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ
والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ

كلما بين معنيين فقد زاد ان المعاني التي صدرت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس

اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافات لعموم الاشتراك واحاطته

لجميع الالفاظ ويمكن الجواب القوي بمنع كون الالفاظ حقايق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم

من الحقيقة والمجاز الا ان يبتنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز

ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد

منه اللفظ كان استعمال اللفظ المدلول في الدال فان قيل علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا اولا لا نم

الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة في الخيال تشمل مثل هذا

اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور فكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى

مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه

لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو

الذات المعينة وانما يعلم منه اللفظ اعني ز ي د بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز

سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه القوى لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات

اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى اما متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد

المعنى اما المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وتدقيق انه لا ريب

في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ

دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر منه واليه فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه

يعم اللفظ لا بد منه فالاولى ان يقال ان المراد من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع

للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا

ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم

الشامل لما كقيل من وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى

للفظ المسبب في السبب او استعمالا لاحد

الاخص

الاخفى اى الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور واى حاصل ان غلبة الاشتراك
ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذى تحققت الغلبة اى على ما فى عام وان خاصا
والوجه الذى به تحققت الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغى ان يكون اللازم منه كك ولا ريب
فى كونه خلاف المقصود وههنا ابحاث ينبغى التنبيه عليها **الاول** ان محل النزاع فى هذه المسئلة
على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالى عن النص والعلامة اذ لا ريب فى ان مع وجود احد الامرين
يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك فى تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة
والمجاز تبادر المعنى وعدمه لو عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات
لا يخلو عنها شئ من الالفاظ لان الحصر دائر بين النفى والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى اولا
يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب
الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة
بين النفى والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه **الاول** ان هذه العلامات انما يتمسك بها فى
الالفاظ المانوسة الدائرة على السنة العرف المستعملة فى محاوراتهم واما غريب اللغة وهى الالفاظ
المهجورة فى استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقايق او مجازات بهذه العلامات فان
عدم تبادر المعنى فى مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء
الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة السلب فيها عرفا لجهالة العرف بمعانى تلك الالفاظ لا لكونها
حقايق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظاهر **الثانى** ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب
على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة
هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة
بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة
السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يق التبادر امر وجدانى والشك فيه غير معقول

فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول
قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك فى انه لنفس اللفظ او لامر ما به مما هو خارج عنه وهذا كثير
ولذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء فى تعيين مدلولات الالفاظ كما فى مسائل الامر والنهى
والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعى انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق
وان فهم الطلب منه لكونه داخلا فى مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم
من صيغته ليس الا الطلب والوجوب فى العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة او الخاصة
ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف فى مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال
بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض
فانه يحصل الشك وقطعا لا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان
المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة فى علامة التبادر يبتنى على ما ذكره
بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر
المعنى منه او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت فيما
سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة
المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما ثابتة فيلحقها حكم الاصل وح فينبغى الكلام فى صحة تسمية خاصة وقد
عرفت الجواب الثانى اذا استعمل اللفظ فى معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة
فى احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقى المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلثة صور
الاولى ان يعلم انه حقيقة فى معنى بعينه ويشك فى الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجاز ليكون
حقيقة ومجازا ولا ريب فى ان التحقيق فى هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم الثانية ان يعلم انه حقيقة
فى احد المعنيين لا بعينه مع الشك فى الاخر والظاهر دخول هذه الصورة فى محل النزاع ايضا فان تقرير
الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقى وغيره عن المشكوك فيه فقد تبين ان عدم التمييز

المعنيين

معنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك
لو كان التردد بينهما ناشيا عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ
المالوفة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى
نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقيق الوضع لغة لهما او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالفرق
اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التميز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين
ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى
الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ
او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد
الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما **الثاني** ان لا نعلم انه حقيقة في
احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة القوية دخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية لعدم سقوط احتمال كون
اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر
لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في
احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما
من غير تعيين **الثالث** ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا
والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان اقوال المسئلة لا تزيد على
قولين الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به ولا ذكره ذاكر في جملة اقوال
المسئلة وربما نسب الى الفاضل المحقق جمال الملة والدين في حواشيه على شرح المختصر وكلامه فيها ليس نصا
في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشتق عند تتميم الفاضل الباغنوي احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه
عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال جيد يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق وان
كان مشهورا او في كتبهم مذكورا الا ان ظني ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه

ظني يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال
لهم اللفظ في معنى الظني بانه معنى حقيقي له هذا كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز فضلا عن رجحانه على
الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف سيما ان في صورة تعدد المعنى هو الاظهر كما يقتضيه المقام وظاهر قوله قد
يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظني بانه معنى حقيقي فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال
بل الاستعمال مع الاتحاد كما مر مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك مما توهمه قول الفقهاء
والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه يندفع معه الوهم المذكور **قوله**
فاذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل او التخصيص او الاشتراك او الاضمار
لما كان الغرض الاصلي من احداث اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض والمطالب المتوقفة على
التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم نصب قرينة ولا استعانة بكناية او اشارة
او غيرها كان من حق الالفاظ وضعها لمعانيها على وجه يحصل معه تلك الاغراض والمطالب باطلاقها منفردة
تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة في الوضع بمقتضى حكمة الواضع ومتى كانت الالفاظ في ابتداء وضعها هكذا
كان الاصل بقاؤها على ذلك استصحابا للامر الثابت الى ان يعلم زواله مع بقاء العلة فلو ان الالفاظ
باسرها كانت جارية على ما هو الاصل فيها ابتداء واستدامة انتظم الامر وارتفع الاختلال من البين ولم
يكن للاصوليين حاجة الى البحث عن دوران اللفظ بين الاحتمالات المفروضة ولا الى تمييز الراجح منها والمرجوح لكن
الناس توسعوا في استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها وغيروها عن حالاتها بالتجوز والتخصيص والاسقاط او
الزيادة اعتمادا على القرائن الحالية او المقالية ورخصة من الواضع لمكان الحاجة ومسيس الحاجة حتى ادى ذلك الى
حدوث معان جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية او هجرها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن في افادة
تلك المعاني للتعيين اذ الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد يستفاد منها المقصود وربما كانت قرائن ا
الاحوال التي هي في معرض الزوال والانتقال وربما سقطت القرينة في النقل بواسطة تقطيع الاخبار وقد
يكون للشيء قرينة في زمان دون زمان اخر وفي مكان دون مكان اخر فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول

وضوابط

وضوابط بها يتميز الراجح من الاحتمالات المتعارضة من المرجوح ليصرف اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح و
الاحتمالات في الالفاظ على ما ذكروه ستة الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك والنقل والمراد با
لحقيقة ههنا الحقيقة الاصلية المتحدة ولهذا جعلها مقابلة للنقل والاشتراك والمجاز ما كان بغير التخصيص والاضمار
ولهذا جعله مقابلا لهما ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي والعقلي والمفرد والمركب لصدق الاسم وعموم الوصف
والتشبيه داخل في الحقيقة البليغ منه نحو زيد اسد فانه ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان ظاهر
الحمل كون الموضوع فردا من المحمول وهو ههنا ليس كذلك وليس ذلك من المجاز ايضا اما اللغوي فظ واما العقلي
فلانه على ما هو عليه علماء البيان اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له وهو غير مطرد في التشبيه البليغ
وان كان بعض امثلته كذلك فاذا هو واسطة بين الحقيقة والمجاز خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ
استعارة وان معنى قولنا زيد اسد رجل شجاع كالاسد حذف منه المشبه واستعمل المشبه به في معناه على ما ذكره
العلامة التفتازاني في شرح التلخيص كان داخلا في المجاز لان الاستعارة من اقسام المجاز لكنه خلاف التحقيق كما
يدل على افادة انا نعلم بالضرورة ان قصد القائل زيد اسد ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد مبالغة في دعوى
الشجاعة كما في قوله رايت اسدا وانما الفرق بينهما ان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على جزيل آلائه والشكر له على جميل نعمائه والصلوة والسلام على اشرف اصفيائه واكرم انبيائه محمد وآله وبعد
فهذه رسالة وافية وجملة شافية محتوية على تحقيق المهم من مسائل الاصولية سيما مباحث الادلة العقلية ومباحث
الاجتهاد والتقليد وباب التراجيح وهي مشتملة على مقدمة وابواب المقدمة في تحقيق ما ينبغي العلم به قبل الشروع
في المقصود فيها ابحاث الاول الاصول لغة ما يبتنى عليه شيء وههنا اصول الفقه هو العلم بجملة طرق الفقه اجمالا وباحوالها
وكيفية الاستدلال بها وحال المفتي والمستفتي الثاني اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا فمجاز والاول
ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طائفة
غير شرعية فحقيقة عرفية عامة او خاصة ولا ريب في وجود الاخيرتين واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق
وجودها لانا نتبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد الخاص من
لفظ الصوم والحج ونحو ذلك مع ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة لمعان اخر والتبادر من امارات الحقيقة فان
قلت اردت التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء الاول ممنوع والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة
العرفية قلت انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالبديهة لما يحكم به الوجدان فانه لا شك في حصول
هذه المعاني في الذهن من مجرد سماع هذه الالفاظ في اي كلام كان غايته انك تقول ان هذا التبادر
لاجل المؤانسة بكلام المتفقهة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه
المعاني والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر
الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر واعلم ان هذه المسئلة قليلة
الفائدة اذ صيرورة هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين
مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القران والاخبار النبوية صلعم المنقولة من غير جهة الائمة ع في حكم ما
لا يكاد يتحقق بدون نص من الائمة ع على ذلك الحكم الثالث الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع
له حتى يثبت المخرج فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل

الذهن

او التحقيق

85

او التخصيص او الاشتراك او الاضمار ولكن ان وقع التعارض بين واحد من هذه الخمسة مع آخر منها كما قيل في آية ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء حيث ان الحكم بتحريم معقودة الاب على الابن من الاية موقوف على مجازية النكاح في
الوطي اذ على تقدير الاشتراك يجب التوقف كما يتوقف في حمل كل مشترك على واحد من معانيه بدون القرينة فقد
قيل بتقديم المجاز على الاشتراك وغيره عدا التخصيص وتقديم الاشتراك على النقل وقيل بالعكس وتقديم التخصيص على
غيره وتساوي الاضمار والمجاز والاولى التوقف في صورة التعارض الا مع امارة خارجية او داخلية توجب ضعف
اللفظ الا امر معين اذ ما ذكروا في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك
لا يحصل الظن بان المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع وبعد تسليم الحصول احيانا لا دليل على جواز
الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية فانها ليست من الظنون المستندة عن الوضع الرابع اطلاق
المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما على المتصف بمبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب
وقبل الاتصاف بالمبدأ خلاف المشهور انه مجاز وادعى بعضهم جماعة الاتفاق عليه وقال صاحب كوكب
الدري اطلاق النحاة يقتضي انه اطلاق حقيقي واما بعد زوال المبدأ كالضارب لمن انقضى عنه الضرب ففيه
اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة
كابن الحاجب والآمدي وذكر الرازي والتبريزي والامدي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل الخلاف
ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول ويضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود
ومع الطريان مجاز اتفاقا وفي تمهيد الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك
او قاتل او متكلم وان كان محكوما عليه كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما واقتلوا المشركين ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال او لم يكن والحق ان اطلاق المشتق
باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ
مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه
او محكوما به وسواء طرء الضد ام لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من كان بغير القرائن

القرينة ل

كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة وقال شارح الرضي ره نقلا عن ابي علي و الرماني ان اسم الفاعل مع اللام فعل في صورة الاسم قال ونقل ابن الزهان ذلك ايضا عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب انتهى والحاصل ان استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي في كلامهم اكثر من ان يحصى والاصل في الاستعمال الحقيقة وكذا غيره من المشتقات ومن فروع المسئلة لو قال احد أُوقفت الشيء الفلاني على من يكون في موضع كذا فهذا يبطل حق من كان بالخروج عن الموضع مدة قليلة او كثيرة على وجه الاعراض او غير وجه الاعراض وقد عرفت التحقيق

الباب الاول في الامر والنهي وفيه مقصدان **المقصد الاول** في الامر وفيه مباحث **الاول** في ان صيغة الامر هل تقتضي الوجوب ام لا واختلف الناس في ذلك فقيل انها للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب وقيل باشتراكها بينهما لفظيا وقد يدرج الاباحة فيهما لفظيا وقيل بالوقف في الاولين وقيل للوجوب شرعا لا لغة والحق انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ولكن دل الشرع على وجوب امتثال الاوامر الشرعية فيحكم بالوجوب عند التجرد عن قرائن الندب فهيهنا مقامان **الاول** انها حقيقة في الطلب والدليل عليه من وجوه **الاول** ان المفهوم من الصيغة ليس الا طلب الفعل وربما لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه ولهذا عرف النحاة واهل الاصول الامر بانه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او العلو **الثاني** ضعف دليل مثبتي الفصول المميزة من الوجوب والندب في حقيقة الامر كما ستطلع عليه **الثالث** كثرة ورود الامر في الاحاديث متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وكذا كثرة وروده متعلقا بالامور الواجبة وكذا بالمندوبة من دون نصب القرينة في الكلام لا يقال على تقدير كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك كيف يجوز استعمالها في الواجب والندب بدون القرينة اذ المجاز مما لا بد له من القرينة لانا نقول الصيغة ليست مستعملة الا

في الطلب

في الطلب وانما نعرف كون متعلق الصيغة جائز الترك او غير جائز الترك من موضوع آخر فليست الا مستعملة
في معناها الحقيقي والقول باحتمال اقترانها بالقرينة حين الخطاب وخفائها علينا الان مما يابى عنه الوجدان
لبعد خفائها في هذه المواضع على كثرتها ولاشتراك التكاليف بيننا وبينهم احتج من قال بانها حقيقة في الوجوب
بامور احدها ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يكن هناك قرينة اصلا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء
لترك الامتثال فيكون للوجوب والجواب انا لا نم تحقق العصيان والذم على تقدير انتفاء القرينة والقرائن
في مثل هذه المواضع لا يكاد يمكن انتفاؤها اذ الغالب علمه بالعادة العامة او عادة مولاه او فوت منفعة
مولاه ولهذا لو امره مولاه بما يختص بمصلحة من غير ان يعود الى السيد منه نفع ولا ضرر لما ذمه العقلاء
اذا لم يفعل وهذا ظاهر والادلة الباقية ايات قرانية تدل على عدم جواز ترك ما تعلق به امر الشارع وسيجئ
بعضها والجواب ان هذه الايات لا تدل على ان الصيغة حقيقة في الوجوب كما لا يخفى واحتج من قال
بانها للندب بامرين احدهما قول النبي صلعم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اي ما شئتم وجوابه ظاهر
لبطلان تفسير الاستطاعة بالمشية وثانيهما مساواة الامر والسؤال الا في الرتبة والسؤال انما يدل على
الندب فكذا الامر وجوابه منع المساواة اولا ونص اهل اللغة عليها غير ثابت ومنع دلالة السؤال على
الندب ثانيا المقام الثاني ان امتثال الاوامر الشرعية واجب الا مع دليل يدل على جواز ترك الامتثال
والدليل عليه اتفاق من وجوه **الاول** ان امتثال الامر طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد كما صرح به
ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة عصيان لتصريح اهل اللغة بان
العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم **الثاني** قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مع الايات الدالة على ذم ترك الطاعة كقوله
تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وغيرها **الثالث** قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره الاية والتهديد على مخالفة مطلق الامر لا يصح الا مع وجوب امتثال مطلق
الامر **الرابع** ما ذكره السيد المرتضى ره من حمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب والظا

كون باعث حملهم هو ما ذكرناه في هذا المقام لما مر طيه في المقام الاول ولاصالة عدم النقل واعلم ان صاحب المعالم
قال في اواخر هذا المبحث فائدة يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عم ان استعمال صيغة
الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند
انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عم انتهى كلامه ره وانت
بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة ليست مستعملة الا فيما استعمل فيه كلام الله وكلام جدهم
فكيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدهم من غير تنبيه واعلام لاحداث
عرضنا من هذا اللفظ هذا المعنى حاشاهم عن ذلك بل الصيغة في كلامهم القويم مستعملة في طلب مبدأ الصيغة
وانما يعلم العقاب على الترك وعدمه من امر خارج وورودها في كلامهم القويم مجردة محمولة على الوجوب المذكور
لفرض طاعتهم القولية لما مر ولما رواه الكليني في باب فرض طاعة الائمة عم من الكافي بسنده عن بشير العطار قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول نحن قوم فرض الله طاعتنا وانتم تأتمون بمن لا يعذر الناس بجهالته وبسنده عن ابي
جعفر ع في قول الله عز وجل واتيناهم ملكا عظيما قال الطاعة المفروضة وفي الصحيح عن ابي الصباح الكناني قال قال
ابو عبد الله ع نحن قوم فرض الله تعالى طاعتنا الحديث وروى الحسين ابي العلاء في الصحيح قال ذكرت لابي عبد الله ع
قولنا في الاوصياء ان طاعتهم مفترضة فقال نعم هم الذين قال الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
وهم الذين قال الله عز وجل انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا وفي الصحيح عن معمر بن خلاد قال سئل رجل ابا الحسن
ع قال طاعتكم مفترضة فقال نعم فقال مثل طاعة علي ابن ابي طالب فقال نعم وفي الموثق عن ابي بصير عن
ابي عبد الله قال سألته عن الائمة عم هل يجوز في الامر والطاعة مجرى واحد قال نعم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
المذكورة في هذا الباب وفي غيره ولا شك ان انقياد مطلوبهم طاعة وطاعتهم واجبة فامتثال اوامرهم واجب
مطلقا الا ما دل دليل على جواز عدم العمل به وهذا ظاهر تذنيب اختلفوا في دلالة صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر
على اقوال الوجوب والندب والاباحة وتابعيته ما قبل الحظر والتوقف والحق ان صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر
او الكراهة او في مقام مظنة الحظر او الكراهة بل في موضع تجويز السائل واحدا منهما كان يقول العبد هل انام

اوانخ

او الترجيح فرح او نحو ذلك فيقول المولى له افعل وذلك لا تدل الا على دفع ذلك المنع التحريمي او التنزيهي المحقق
او المحتمل وهو كالاذن في الفعل امر مشترك بين الاباحة والندب والوجوب فالاباحة مثل فاذا حللتم فاصطادوا
والندب مثل فاذا قضيت الصلوة فانتشروا والوجوب مثل واذا انسلخ الاشهر الحرم الاية لنا تبادر رفع
المنع من الفعل والظاهر انه مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل القرينة وهي مسبوقية الصيغة بالمنع المحقق او
المحتمل وتعليقها على زوال علة المنع من في البعض والقيد اجراء ادلة الوجوب والندب لا يتصور فيها الحجج فيه
لانه فرع فهم الطلب من الصيغة وفرديته لمفهوم الامر مع انها ليست كذلك البحث الثالث اختلفوا في دلالة
صيغة الامر على الوحدة والتكرار على اقوال ثالثها وهو الحق عدم دلالتها على شيء منهما لنا تبادر مجرد طلب الفعل من
الصيغة من غير فهم شيء من الوحدة والتكرار منها كالزمان والمكان وغيرهما من المتعلقات والمنكر مكابر
والقيد لو دلت على التكرار لعمت الاوقات لعدم الاولوية وهو بط للاجماع على خلافه وما قيل بانها
لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما ولما كانت مماثلة لصيغة النهي حيث اقتضت التكرار ولا
ستلزامها اياه بالنظر الى الضد والتكرار اللازم يستدعي تكرار الملزوم فهو بط لان تكرر ما تكرر من العبادات
انما هو لدليل اخر كتعليقه على موجب تكرر والقيد التكرار على هذا النحو مما لا يتصور ان يكون مفهوما من
مجرد صيغة الامر والقيد ينتقض بما لا يتكرر كالحج ونحوه والثاني قياس في اللغة مع الفارق اذ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة
والامر اثباتها والثالث بط لما سيجيء من عدم الاستلزام وبعد التسليم فالنهي ههنا تابع للامر في التكرار وعدمه
لترتبه عليه والقائل بالمرة يتمسك بتحقق الامتثال بالمرة ولا يخفى انه لا ينافي كونها لمجرد الطلب لاصالة برائة الذمة
تذنيب قيل الحق ان الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا اذا كانت شرطية حقيقية كلية مثل كلما
جاء زيد فاكرمه او كان الشرط والصفة علة من جهة مثل ان كنتم جنبا فاطهروا او السارق والسارقة الخ ووجه
الثاني ظ لنا على الاول ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق او اذا دخلت السوق فاشتر لحما فترك
الشراء في المعاودة لا يوجب الذم وهو ظ ولكن اكثر الاوامر المعلقة الواقعة في الاحكام مما يتكرر بتكرر الشرط
لفهم العلية غالبا ولذا توهم بعض المحققين انه يفيد العموم عرفا وان لم يفده لغة البحث الرابع اختلفوا

في دلالة صيغة الامر على الفور او التراخي على اقوال ثالثها انها لا تدل على شيء منهما وهو الحق الا ان الاقوى وجوب
التعجيل في الامر المجرد عن القرائن فهنا على التفصيل مقامان الاول عدم الدلالة على الفور ولا على التراخي ولنا فيه ان المتبادر
من الامر ليس الا طلب الفعل من غير فهم شيء من الاوقات والازمان منه وهو ظ الثاني وجوب المبادرة الى
امتثال الفعل المامور به وليس المراد بالفور في المقام الثاني المبادرة بالفعل في اول اوقات الامكان بل يعد
به المكلف الفاعل عرفا مبادرا او معجلا وغير متهاون ومتكاهل وهذا امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمامور
والفعل المامور به مثلا اذا امر المولى عبده بسقي الماء فتاخيره ساعة يفوت الفورية ويعد العبد متهاونا واذا امره
بالخروج الى سفر بعيد الغاية كالهند فتاخيره اسبوعا بل شهرا لا يفوت الفورية ولا يعد متهاونا والدليل عليه من وجوه
الاول ان جواز التاخير على تقديره ليس الى غاية معلومة اذ لا دلالة للصيغة على غاية معلومة ولو استفاد
الغاية من امر خارج يخرج عن محل النزاع لانه يصير من قبيل الموقت والكلام في غيره وما قيل من ان كل امر على فرض
يكون موقتا فلا يجب الفور في شيء اصلا لان الغاية هي ظن الموت فاذا حصل ذلك الظن يصير العبادة
مضيقة فهو باطل لان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقديره لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يمكن الحكم بتضييق
عبادة ثبت من الشرع توسعتها وعلى تقدير التسليم فبعد حصول هذا الظن قلما تمكن المكلف من الامتثال
اذ حصول هذا الظن في صحة من الجسم وكمال من العقل من خوارق العادات بل هو على تقديره انما يكون
عند شدة المرض وح لا يتمكن الا ان من فعل ما يحتاج الى زيادة اتعاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها
بل الصلوة ايضا اذا كانت كثيرة فنقول في الاستدلال ان جواز التاخير لا الى غاية يفضي الى خروج الواجب
عن كونه واجبا فيكون منتفيا فيكون الفور واجبا والمقدمتان في غاية الظهور وما قيل من ان الواجب
ما لا يجوز تركه على وجه ما فلا يخرج شيء من الوجوب اذ يصدق على كل واجب انه بحيث لو حصل ظن المكلف
بفوته وتمكن من الفعل فهو غير جائز الترك ح فهو من المزخرفات لان تحديد الواجب في هذا التعريف
بحيث يسلم طرده من الندب بل من المباح مما لا يكاد يمكن الا بالتكلفات الباردة البعيدة جدا وايضا
قد عرفت بان غاية الظن بالموت وايضا كيف يتصور وصف العبادة بالوجوب باعتبار وصف نادرا

الحصو

التحقيق فيها وكذا ما يتوهم من ان الواجب ما لا يجوز تركه لا الى بدل والعزم ههنا واجب لان بدلية العزم على الاطلاق نوع حيث
اخراج الواجب عن الحتمي والقول بانه لا دليل على وجوب العزم ولا على بدليته على تقدير الوجوب فان قلت
هذا الدليل ينتقض على الموسع لجواز التاخير والانتزاع في امكانه قلت جواز التاخير في جميع ازمنته صحيحا ايام
والتمكن من الفعل لا نم انه يمكن تصريح الحكيم به لانه سفه ومناف لغرضه نعم صراحة جواز التاخير على
الاطلاق لو جاز ان يدخل في ضمن جواز التاخير لبعض الازمنة التي لعدم التارك فيها منهما ونا
مضيقا لولاه **الثاني** ان التاخير مما ينافي الفورية المذكورة لعده في العرف تهاونا وتعصيا فيكون
فوريا فيكون الفور واجبا اذا كان الامر ممن ثبت وجوب امتثاله ولا يتوهم من هذا صيرورة الفورية
المذكورة مدلولا لصيغة الامر فينافي ما في المقام الاول لان قضاء العرف بذلك لا يلزم ان يكون
لاجل وضع اللفظ له ولا يلزم ان يكون جميع صفات الشيء واثاره ولواحقه من مدلولات
لفظه **الثالث** ادعاء السيد الاجل المرتضى ره الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على الفور حيث قال في
الذريعة في بحث ان الامر للوجوب اولا ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة
بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل
مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى او عن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجوب دون الندب وعلى الفور
دون التراخي وعلى الاجزاء واحتج عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا الكل
امر ورد في الكتاب والسنة مجردا على الفور والوجوب والاجزاء ولم ينكر احد ذلك واذا احتج واحد
بامر عليهم لم ينكر خصمه بل سلم منه ذلك ثم قال واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم
الذي ذكرناه وقد مر غيره واجماعهم حجة انتهى فان قلت الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد
الا الظن والمسئلة من المطالب العلمية التي يجب تحصيل العلم بها قلت افادة الظن من الخبر الواحد
اكثري وقد يفيد القطع اذا احتف بالقرائن ولعل كون هذا الخبر كذلك ولو سلم فلا نم كون المسئلة
من المطالب العلمية بل هي من المطالب المتعلقة بتحقيقات الالفاظ وقد صرحوا بالاكتفاء

في غير المطالب الاعتقادية ولو سلم فلا نسلم

بالظن فيها لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم كونها من غير تلك المطالب فلا نم وجوب تحصيل القطع فيما
لا يمكن فيه ذلك ولانه تكليف بالمحال والمسئلة كك اذ كل من القول بالفور والتراخي والاشتراك وطلب الماهية
والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى والقول باشتراط القطع في الاصول مط وسيما في اصول الفقه كما هو مبين
على الادلة الظنية كالايات القرانية ونحوها والاصل ونحوه فان قلت كلام المرتضى كما فهمه بعض الافاضل دال على
ان الوجوب والفور والاجزاء من مدلولات الامر في الشرع فليس الا جماع واردا على المدعى قلت لا ظهور
لكلام السيد ره في ذلك اذ هو ما زاد على القول بوجوب حمل الامر عليه ولم يذكر بانه مما وضع له اللفظ في عرف
الرابع
الشرع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا شك ان فعل المامور به من الخيرات وقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم
وجنة عرضها كعرض السماء والارض حيث ان مسارعة العبد الى المغفرة غير متصور لانها من فعل الله تعالى فالمراد والله اعلم
سببها وفعل المامور به سببها كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واضمار سبب فاحش كالتوبة ترجيح
بلا مرجح لا دليل عليه والقول بحذف المفعول هنا انما هو ليذهب ذهن السامع كل مذهب وكل سبب
للمغفرة وما قيل بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق
المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه
سارع اليه واستبق واى حاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه
لا يسمى مسارعة ولا استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا
لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتدبر انتهى كلامه بعبارته فو همه وضعفه ظ لانه مبني على اشتباه المؤقت
بغيره فانه توهم ان الواجب الفوري يصير موقتا مضيقا كالصوم وليس كك اذ الموقت موسعا كان
او مضيقا يصير قضاء بخروج وقته وقد يسقط به كصلوة العيد بخلاف غير الموقت كازالة النجاسة
من المسجد وقضاء الصلوة اليومية على المشهور والحج ونحوها فان فيه وان حصل الاثم بالتاخير
الا انه اداء لازم الفعل في كل وقت فالاستباق والمسارعة يتصوران في المضيق الغير الموقت وقفا
العرف بل ادعاه في ظ البطلان وما توهم من منافات مادة الامر فيهما لصيغته ح بناء على ان المادة

يقتض

صحيح

يقتضي امكان التاخير وصورته تقتضي المنع من التاخير فهو بط اذ المادة لا تقتضي الا كون الفعل اداء او
على تقدير التاخير ولا تقتضي جواز التاخير ومشروعيته وهو في غاية الظهور ولا يبعد كون امره بالتامل اشارة
الى ما ذكرناه واحتج من قال بالدلالة على الفور بادلة بعضها غير مناف لما مر وبعضها غير صحيح كالقياس على النهي
وعلى الايقاعات ولزوم ثبوت بدل هو العزم على تقدير التراخي بمعنى جوازه من غير دليل ونحو ذلك واحتج من
قال بالتراخي بمعنى جواز التاخير لا وجوبه اذ لم يذهب اليه احد على الظاهر بان الامر المطلق لا توقيت فيه
فلو اراد وقتا معينا لنبه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية في الايقاع والجواب بالوفاق
ان اراد نفي الدلالة على الفور وان اراد نفيه مط فنقول البيان بعدم تساوي الاوقات موجود في العقل
والنقل كما مر **البحث الرابع** في ان الامر بفعل في وقت معين هل يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت على تقدير
فوات ذلك الفعل في وقته اولا فيه مذهبان الاقتضاء وعدمه وقوى الاكثر الثاني قائلين بان القضاء
لا يجب الا بامر جديد نحو من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لنا ان الامر بصوم يوم الخميس لا اشعار
فيه بوجوب صوم غير الخميس ولا يقتضيه معنى لاختلاف الاوقات كالكيفيات في المصلحة فقد يكون لعبادة
في وقت خاص مصلحة دون غيره من الاوقات احتجوا بان هناك مطلوبين احدهما الصوم والاخر ايقاعه
في يوم الخميس فيفوت الثاني لا يسقط الاول ولا يسقط الميسور بالمعسور والجواب لا نم تعدد المط بل هو
الصوم المقيد بيوم الخميس فلا يمكن ايقاع هذا المطلوب في غيره وبان الدين المؤجل لا يسقط بالتاخير
فكذا المامور به والجواب ان ضرب الاجل في الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لرفعه بعده وهو معلوم عادة
والعقل يحكم بان الغرض في الدين متعلق باحقاق الحق ولا مدخلية للاجل الا لرفع تقاضي صاحب الحق
قبله بخلاف المامور به على انه قياس لا نقول به هذا لكن التتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل ما هو موقت
اذا كان واجبا لا مندوبا اذ لا يكاد يوجد في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت الامر
بقضائه على تقدير فوته غير صلوة العيدين والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان منشا تعلق الامر المجدد
هو الامر الاول وايضا الحاق الفرد المجهول بالاعم الاغلب يوجبه ولكن الحكم مدركه هذا الظن للاحكام

الشرعية مشكل والله اعلم **تنبيه** على ما اخترنا ان الامر للفور لو اخر المكلف المامور به عن الوقت الذي
تحقق فيه الفور فهل يجب عليه الاتيان به فيما بعد ذلك الوقت مع عدم القرينة على الاعتداد به فيه
ولا على عدمه فيه مذهبان والاقوى وجوب الاتيان به فيما بعد لنا انا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة
نحكم بجواز الاتيان بالمامور به في كل وقت اداء من دون ترتب الاثم على الاتيان به في وقت
ملو الادلة الدالة على الفور لا يقتضي الا ترتب الاثم على التاخير وهو لا يوجب سقوط الفعل فيما بعد و
الحاصل ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين الاول ادائية الفعل المامور به في كل وقت والثاني
رفع الاثم والحرج بالاتيان به في اي وقت من الاوقات وادلة الفور انما يقتضي صرفه عن ظاهره
في الشيء الثاني دون الاول اذ لا منافات بين الاعتداد بالفعل المامور به في اي وقت اتي به
وبين ترتب الاثم على التاخير به فلا يجوز صرف الامر عن ظاهره في كلا الشيئين من كان موجب ولا
يتوهم جريان الدليل في الموقت لانه لا يقتضي الشيء الاول بل ولا الاعتداد بالمامور به في كل وقت
نعم يبقى الاشكال في الامر المطلق اذا علم توقيته بوقت محدود من خطاب اخر اذ لا يبعد ان يقال ان
التوقيت مطلقا ظاهر في نفي الادائية والاعتداد به فيما بعد والفرق بين الفورية والتوقيت ان الوقت
في التوقيت لا بد ان يكون منشأ لمصلحة الفعل بخلاف الفورية فان الوقت فيه ارتباط له بالفعل الا لاجل ان فعل الزماني لا بد وان يكون في زمان حتى لو امكن ايقاع الفعل لا في زمان يحصل
الامتثال وكذا يبقى الاشكال فيما يفيد الفور بالامر الاول كان يقول افعل معجلا او سريعا فهل
يجب الاتيان فيما بعد وقت الفورية اولا او يقول افعل فورا على ان الامر بنفسه يفيد الفور والا
الثاني لما مر في الموقت الا انه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية امر فوري الا وهناك قرينة على عدم
السقوط فيما بعد هذا وقد يورد في بعض الكتب الاصولية في بحث الامر مباحث اخرى وانما عدم
ايرادها هنا اما لان البعض سيجيء ذكره في مباحث الادلة العقلية مثل بحث مقدمة الواجب واستلزام
الامر بالشيء النهي عن الضد وبحث المفاهيم واما لكونه من المسائل الكلامية التي لا يليق بهذه الرسالة

وان الاست

وان كانت من المبادي الفقهية مثل صحة التكليف بفعل علم الامر انتفاء شرطه مع جهل
المامور او علمه الفم ووجود الواجب الموسع والكفائي وامتناع تكليف بالمالايطاق وتعلق الامر
بالمعدوم وتكليف الغافل والمكره ونحو ذلك مما يتعلق بمباحث العدل من علم الكلام واما
لقلة فائدته مثل بحث الواجب التخييري وبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وغير ذلك المقصد الثاني
في النواهي وفيه مباحث **الاول** اختلفوا في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر
والحق هنا الفم نظير ما مر في الامر من انها حقيقة في طلب الترك ولكن يحمل نواهي الشرع على التحريم لما مر
في الامر ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا وقد مر ان اوامر الشرع محمولة على الوجوب وقوله تعالى في مقام الذم
والوعيد الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه الاية وغير ذلك نحو قوله تعالى في مقام
الذم ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين
البحث الثاني الحق ان النهي الشرعي المجرد عن القرائن يجب حمله على الدوام لان حمل النهي المطلق
على حصة معينة من الاوقات محدودة الاول والاخر من دون مرجح غير معقول ولان العلماء لم يزالوا يستدلون
على عموم التحريم بمطلق النهي **البحث الثالث** هل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد اولا والحق عدم الجواز واعلم
ان للمسئلة صور **الاولى** ان يتعلق الامر الايجابي العيني والنهي التحريمي العيني بامر واحد شخصي ولا
شك ولا نزاع لاحد في امتناعه بناء على امتناع التكليف بالمالايطاق وسواء كان منشاء تعلق الحكمين
ذات ذلك الشيء او وصفين لازمين له لو امكن اتصافه بعرضين مفارقين مع بقاء وحدته
في الحالين فيجوز تعلق الامر باعتبار احد الوصفين والنهي باعتبار الاخر فيجب ايقاعه على
الوصف الاول ويحرم ايقاعه موصوفا بالوصف الثاني كلطم اليتيم تاديبا وظلما والسجود لله
ولغيره فانه يختلف بالقصد والنية **الثانية** ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التحريمي العيني بامر
شخصي بحيث يكون منشاء الوجوب والحرمة واحدا او امرين متلازمين والحق امتناعه
والظاهر انه لا نزاع فيه ايضا وسيجيء ما يحققه **الثالثة** ان يتعلق الامر الحتمي والنهي كذلك كل واحد

يكفي ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه فيختار المكلف ما يندرج في كل منهما فهل يحصل الامتثال
باعتبار الامر اولا فيه خلاف وقد مثل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة مامور بها والغصب منهي
عنه والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة الى الصلوة فباعتبار نفسها واما بالنسبة
الى الغصب فباعتبار جزئها لان القيام على ارض الغير والسجود عليها مع عدم رضائه او بدون اذنه
تصرف متصف بالغصب بل هو نفس الغصب وكذا الحركات والسكنات اذ الكون وهو شغل
الحيز الجنس للحركة والسكون وجزئيتها للصلوة تستلزم جزئيته وقد وقع النزاع في صحة هذه الصلوة
وبطلانها بناء على انه هل يتعدى الامر المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي اولا وهذه
الصورة في الحقيقة ترجع الى الصورة الثانية لان النهي عن الكلي نهي عن جميع جزئياته والامر به
امر لواحد من جزئياته فكل من جزئياته يصير واجبا تخييريا والحق امتناع تعلق امر العام بجميع الجزئيات
المنهي لما بما هو فرد للنهي عنه ان والدعوى بينة غنية عن الدليل اذ امتناع كون الشيء الواحد
مرادا ولو على جهة التخيير وغير مراد بل مبغوضا لشخص واحد في غاية الظهور وتعلق الوجوب التخييري
به يوجب الرخصة من الحكيم باختياره مع استلزامه امتناع الاطاعة في طرف النهي وهو القبيح
ينافي اللطف اذ المكلف تح يتقرب للمكلف الى معصيته كما لا يخفى واختلاف الجهة غير مجد مع اتحاد
المتعلق احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان
مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي الثاني انه لو امتنع جمع
لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما حتى لا يبقيا مختلفين والجواب عن الاول بمنع
حصول الاطاعة على التقدير المذكور والسر في توهم هذا الحصول ان غرض الامر وفائدة الخياطة حاصل
على اي حال اتفق الخياطة فيشتبه حصول الغرض بحصول الاطاعة وثانيا بان المتعلق في المثال المذكور

مختلف

مختلف فان كلمة الكون ليس جزءا من الخياطة بخلاف الصلوة وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل من
الحركات فهي بمنزلة المعدات له ولا يمكن ان يقال ان الصلوة ايضا امر حاصل من الحركات والسكنات
حتى الاذكار الواقعة على الانحناءات الخاصة للاجماع على ان القيام ورفع الراس من الركوع والسجود
وملاصقة الجبهة بالارض من اجزاء الصلوة واركانها لا يقال اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ تعلق
النهي باللازم والامر بالملزوم غير جائز ومطلق الكون من لوازم مطلق الخياطة والكون في المكان
المغصوب من لوازم الخياطة فيه كالكون مع الصلوة في الجزئية لانا نقول بعد تسليم ان الكون من لوازم
الخياطة لا من لوازم الخياطة انا لا نسلم ان الكون في المكان المغصوب من لوازم الخياطة بل الكون المطلق
لازم لها وليس لكون الخاص مدخلية في تشخيص الخياطة بل تشخص الخياطة في المكان المغصوب يمكن
حصوله في غير ذلك المكان بخلاف الصلوة فان تشخصها يتبدل الاكوان في الاماكن المختلفة وعن الثاني
ان اتحاد المتعلق لازم بملاحظة ان التكاليف المتعلقة بالماهيات متعلقة في الحقيقة بجزئياتها
الرابع ان يتعلق الامر الايجابي الحتمي والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي وهذا ايضا غير جائز لما مر **الخامس**
ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي كالصلوة في الحمام ونحوه من
الاماكن المكروهة وهذا ايضا ممتنع اذا كان المكروه بمعناه المعروف وهو راجحية الترك فما تعلق
به هذا النهي من العبادات فالظ بطلانه ما لم يدل دليل على صحته وما دل الدليل على صحته يجب حمل الكراهة
فيه على غير معناه الحقيقي ولهذا اشتهر ان متعلق الكراهة ليس نفس العبادة بل امر خارج كالتعرض لها
للنجاسة او لكشف العورة ونحو ذلك في كراهة الصلوة في الحمام فاختلف المتعلق ويقولون ان الحرمة
غالبا يتعلق بالذات والكراهة بالوصف وهذا خلاف ظواهر النصوص من الدالة على تعلق الكراهة
بنفس الفعل مثل لا تصل في الحمام ونحوه والحق هو ما اشتهر من ان الكراهة في العبادات بمعنى كونها اقل
ثوابا بنسبة خاصة وتحقيقه ان العبادة قد تكون بحيث لم يتعلق بها نهي ولا امر غير الامر الذي تعلق
باصلها كالصلوة اليومية في البيت للبعيد عن المسجد او عند المطر ونحو ذلك وهذه ربما يتصف

بالاباحة بمعنى عدم مرجوحية اوصافها او اجزائها وعدم راجحيتها الغير الراجحية الناشئة من راجحية اصلها فيقال
الصلوة اليومية في البيت مثلا مباح وقد تكون بحيث تعلق بها امر باعتبار اشتمالها او اتصافها على امر
راجح او به وهذا الرجحان قد ينتهي الى حد الوجوب كالصلوة في المسجد مع نذر ايقاعها فيجتمع ح وجوبان وقد
لا ينتهي اليه كالصلوة اليومية في المسجد لا مع النذر ولا مع عذر مسقط للندب فيجتمع ح الوجوب مع
الندب وقد يكون تعلق بحيث نهى بها بالاعتبار المذكور وهذه المرجوحية قد ينتهي الى حد التحريم كالصلوة
الى النقص والصلوة في الدار المغصوبة وغير ذلك وقد مر انها يستلزم الابطال وقد لا ينتهي اليه فهذه لا
يستلزم الابطال ان كان النهي باعتبار جزء او وصف لازم لما مر في النهي التحريمي فلا بد من حمل الكراهة على اقلية
الثواب بمعنى كون العبادة باعتبار الاشتمال او الاتصاف المذكور اقل ثوابا من نفسها لو لم يكن كذلك
بل كانت متصفة بالاباحة المذكورة فالصلوة في الحمام مكروهة بمعنى انها اقل ثوابا منها في البيت لا في المسجد وعلى
هذا التحقيق لا يرد ما يتوهم ان الكراهة بمعنى اقلية الثواب يوجب كون الصلوة في جميع المساجد والمواضع مكروهة
غير المسجد الحرام لانها اقل ثوابا منها فيه وقد علم مما مر صورة اجتماع الامر الندبي مع الايجاب والندب والاباحة
والكراهة والتحريم فهذه ثلث عشرة صورة تتميم فان قلت كيف حكمت ببطلان العبادة عند
فرديتها للمامور به والمنهي عنه وحكمت باستثنائها عن بقية افراد المامور به في تعلق الامر ولم لا يجوز
دخولها في المامور به وخروجها عن المنهي عنه مثلا الصلوة في الدار المغصوبة تكون صحيحة ويكون كل غصب
فيها منهيا عنه الا الصلوة اذا كانت غصبا واي فرق بين قولك كل صلوة مامور بها الا اذا كانت غصبا
وبين قولنا كل غصب منهي عنه الا اذا كانت صلوة قلت هذا الاحتمال لا يخلو عن قرب سيما مع صحيحة
ما دل على صحة الصلوة المذكورة مثل قوله تع ان الارض لله وما ورد من ان الارض فدك لفاطمة الزهراء عم
الا اني اصحابنا لم ينقلوا خلافا في بطلان الصلوة المذكورة ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة
المذكورة بطريق التخيير على ما مر وتعلق النهي بها بطريق الحتم والعين فيكون استثناؤها من الامر اولى من
استثنائها من النهي اذ ظ ان الاهتمام بفعل فرد خاص من الواجب التخييري ليس مثل الاهتمام بترك الحرام

العيني او الوجه فيه ان العبادة اذا صارت محتملة لكل من الوجوب والتحريم يرجح جانب التحريم لا لما
قيل واشتهر من ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة اذ هذا انما يتم مع تعارض الندب والتحريم لا الواجب
معه لان ترك الواجب ايضا كفعل الحرام مفسدة بل لما ورد من التوقف عند تعارض الامر والنهي و
بمصداقه الكف والنفي من تتبع ظهر عليه ان كل امر مردد بين الوجوب والتحريم رجح الشرع جانب الكف
عنه كالصلوة الى النفي في ايام الاستظهار وكف الوضوء عن الانائين المشتبهين عند نجاسة احدهما
وغير ذلك وقال السيد ره في الذريعة وقد يصح ان يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه
اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج عنه بنية
التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله منه يولم ذلك
الحي كقعوده وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر وقال في موضع
اخر بعد الاستدلال على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة وقد قيل في التميز بين الصلوة وغيرها
في هذا الحكم ان كل عبادة ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل ينوب فعل الغير مناب فعله
او ليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب او ليس من شرطها النية اصلا لم تمتنع في
المغصوبة منها او تقوم مقام الطاعة وهذا قريب انتهى ثم قال فاما الصبغة المغصوبة فالصلوة
فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها لا يخطر على احد الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى
الاذن فيجب الرجوع اليه وقال واما من دخل ليس بغاصب لكنه دخل الدار المغصوبة مجتازا
فيجب ان لا تفسد صلوته لان المتعارف بين الناس انهم يسوغون ذلك الغير الغاصب ويمنعونه
في الغاصب انتهى ويفهم من كلامه الاول ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بالوجوب والحرمة سيما
في مثاله بالقعود على صدر الحي وكلام الثاني ظاهر في صحة الواجب الكفائي في المكان المغصوب واعلم
ان الشهيد ره نقل في قواعده عن السيد المرتضى ره صحة الفعل الصلوة الواقعة على جهة الرياء وعدم ترتب
الثواب عليها لكن يسقط المؤاخذة بفعلها وهو يؤذن بتجويزه تعلق الامر والنهي بشيء واحد من

جهتين الا ان يقول ان الرياء امر غير الصلوة وفيه تامل ونقل الكليني ره في كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان التصريح بصحة الصلوة في الدار المغصوبة حيث قال وانما قياس الخروج والاخراج للمعتدة الرجعية كرجل دخل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخول الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى اولم يصل انتهى كلامه وغرضه ان ما كانت الصلوة سببا للنهي فاقترانه للصلوة مفسد لها كالصلوة في الثوب النجس وما كان النهي فيه عاما وغير مختص بالصلوة فاقترانه غير مفسد كالصلوة في الثوب المغصوب وذكر امثلة اخرى غيرها ثم اعلم ان هذه المسئلة من المسائل العدلية من علم الكلام اوردناها لنفعها في بعض مسائل هذا العلم فهي من المبادي التصديقية وايرادها في الادلة العقلية القطعية غير بعيد الا انها لا يستدل بها الا على نفي الحكم الشرعي كاصالة براءة الذمة **المبحث الرابع** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال عدم الدلالة مطلقا نقله في المحصول عن اكثر الفقهاء والامدي عن اكثر المحققين والدلالة مطلقا واختاره ابن الحاجب من العامة والسيد المرتضى رضه منا لكن قال بان مدلالته على الفساد شرعا لا لغة واختاره الشهيد ره في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد بشرط عدم رجوع النهي الى وصف غير لازم واختاره بهذا الشرط فخر الرازي في المعالم ونقله في الوجيزة عن الشافعي ونقله الامدي عن اكثر اصحاب الشافعي واختاره هو والقول الثالث التفصيل وهو الدلالة في العبادات لا في المعاملات وهو مختار المحصول منهم والعلامة والمحقق وكثير من المتاخرين منا والحق ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقا فههنا مقامان **الاول** ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من العبادات والدليل عليه ان المنهي عنه لا يكون مرادا او مطلوبا للمكلف فلا يكون المنهي عنه عبادة صحيحة وهو ظ واعلم ان النهي قد يرجع الى جزء الى نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض وقد يرجع الى جزئها كالنهي عن قراءة العزائم في اليومية بناء على جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهي عن الجهر في الفرائض النهارية وقد يرجع الى امر مقارن غير لازم كالنهي عن قول آمين بعد الحمد وعن التكفير وهو وضع اليمين على الشمال في الصلوة ونحو ذلك واقتضاء النهي الفساد في الثلثة الاول ظ اذ صحة الكل والملزوم مع فساد الجزء واللازم ظ الفساد واما القسم

لكون مرادا او مطلوبا للمكلف صح والعبادة الصحيحة ما يكون مرادا او مطلوبا

الاخير

الاخير فقد وقع الخلاف فيه بين فقهائنا فبعضهم يقول ان النهي عن مثل هذه الامور لا يوجب فساد العبادة
الواقعة هي فيها والمتصفة بها اذ هذه امور خارجة ومغايرة للعبادة ولا دليل على استلزام فساده
لفساد العبادة والامر يقتضي الاجزاء اجماعا ممن يعتد به وبعضهم يقول بفساد العبادة بفساده
وكان الوجه فيه انه يفهم من النهي ان عدم المنهي عنه من شرائط تحقق العبادة الشرعية ووجوده
مانع منه فلا يمكن تحقق العبادة مع وجوده والحق ان يقال ان العبادة اذا كانت بحيث قد علم من دليل
شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا المنهي عنه شيئا منها فالنهي ح لا يقتضي فساد
العبادة المقارنة للمنهي عنه لما مر واما مع عدم ذلك فالظ ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة
شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يعلم من الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي
انما يدل على حرمة المنهي عنه وهو لا يستلزم فساد العبادة كما انه ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب
المامور به في العبادة ولا دلالة له على جزئيته للعبادة او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان
الصلوة والصوم وغيرهما بترك جل اجزائهما وشرائطهما كما لا يخفى ثم لا يخفى عليك ان مانعية المنهي عنه انما
هو على تقدير اختصاص النهي بالعبادة فلو علم ان النهي من شيء في عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيء مطلقا كا
لنهي عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة اذ ح معلوم ان المنهي عنه لا ارتباط
له بالعبادة في المانعية **المقام الثاني** ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من المعاملات كاقسام البيوع
والانكحة والطلاق وغيرها سواء كان النهي يرجع الى نفس الصيغة كلفظ التحليل في النكاح والكنايات
في الطلاق ونحو ذلك او الى احد العوضين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او الى وصف لازم
كبيع الملامسة والمنابذة والربوا ونكاح الشغار ونحو ذلك ويمكن ادخال كثير من هذه في الاول ليس
والدليل على اقتضاء النهي الفساد في هذا القسم من وجهين الاول استدلال العلماء فان علماء
الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة في
البيوع وغيرها وليس الفساد مدلولا للفظ النهي اذ لا يفهم سلب الاحكام من النهي المتعلق بشيء

ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام اذ لا بعد في ان يكون المصلحة في عدم شيء ولكن بعد
وجوده يكون المصلحة في ترتب اثاره عليه ولهذا حكم شرعا بالتطهير اذا وقع ازالة النجاسة
بالماء المغصوب وترتب على الوطي في الحيض اثاره من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل
للزوج الاول ونحو ذلك بل الفساد مما يحكم به العقل في المعاملات من ظاهر حال الناهي
وقد وقع في الروايات ما يدل على اقتضاء النهي الفساد روى الشيخ في التهذيب في الصحيح
عن محمد بن مسلم عن احدهما عم انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي صلعم لقول الله تعالى
وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين عم
بقول الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وروى في الموثق عن الحسن بن الجهم قال قال
ابو الحسن الرضا عم يا ابا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك
وما قولي بين يديك قال لتقولن فان ذلك تعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة
ولا على غير مسلمة قال لم قلت لقول الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في
هذه الاية والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقلت قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت وروى عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر عم قال لا ينبغي نكاح اهل
الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وفي الحسن با
براهيم بن هاشم عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر عم عن قول الله عز وجل والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقول الله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر فان الامام عم
استدل بالنهي على التحريم ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه الصور بطلان النكاح كما في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم الاية وروى في الحسن به عن زرارة عن ابي جعفر عم قال سألته
عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما
فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد

فلا يحل

فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وفي حديث

اخر عنه الخ فقلت لابي جعفر ع فان اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا

وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة

واشباهه فانها يدل لان على فساد النكاح اذا كان معصية لله تعالى وفي الحسن عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر

ع من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله تعالى به فمن خالف لم يكن له طلاق

وجه الدلالة ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به والروايات فيما يدل على المطلق

اكثر من ان تعد وتحصى فليتدبر الثاني ان لزوم الاثار والاحكام للمعاملات ليس عقليا بل هو بمجرد

جعل الشارع من قبيل الاحكام الوضعية الناقلة عن الاصل فلا نحكم به الا مع العلم او الظن الشرعي ومع تعلق

النهي بمعاملة لا تحصيل العلم ولا الظن بان الشارع جعل تلك المعاملة المنهي عنها سببا ومعرفا لشيء من الاحكام

نعم ان علم في معاملة ان الشارع جعلها معرفا لاحكام مخصوصة مطلقا سواء كانت منهيا عنها لنفسها او لجزئها

او لوصفها او لم يكن امكن الحكم بترتيب اثارها عليها مع حرمتها باحد الوجوه المذكورة لكن الظاهر ان مثل

ذلك ليس واقعا في احكامنا هذا ولو رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن كالنهي عن البيع وقت

النداء فهل يوجب الفساد اولا والحق فيه التفصيل مثل ما مر في مثله في النهي في العبادات بان يقال مع

اختصاص النهي وعدم العلم بعدم ما ينافيه المنهي عنه في صحة المعاملة الظاهر كون المنهي عنه مانعا من ترتب

احكامها عليها ويجري فيه المذكورات **الباب الثاني** في العام والخاص وفيه المقصد **الاول**

في العام وفيه مباحث **الاول** العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد وقد وقع الخلاف

في ان العام هل له صيغة تخصه بحيث اذا استعمل في الخصوص كانت مجازا اولا والاكثر منا على ان له صيغة

كذلك وانكر السيد المرتضى رضه ذلك وذهب الى الاشتراك اللفظي بحسب اللغة ووافقهم بحسب الشرع والجمهور

من العامة اتفقوا على ان له صيغة كذلك وعكس جمع منهم والقاضي منهم كالمرتضى رضه ونقل عن الاشعري التوقف

في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي والحق المشهور والصيغة الموضوعة له عند المحققين هي مده

من وما للشرط والموصول والاستفهام ومهما وانى للشرط ومتى للزمان وكل وجميع مع عدم ارادة الهيئة
الاجتماعية والنكرة في سياق الشرط كان يقول ان ولدت ولدا فانت كظهر امي فحصل الظهار بتوليد
ولدين والحق آخر النكرة في سياق الاثبات اذا كانت للامتنان نحو فيهما فاكهة ونخل ورمان وابتنى عليه
الاستدلال على العموم في قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وآخر في سياق الامر نحو اعتق
رقبة ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والمفرد كذلك عند الاكثر نقله الامدي عن الشافعي والاكثر واختاره هو ونقله
الرازي عن الفقهاء والمبرد ويظهر من الشهيد الرضي عدم الخلاف فيه وفي شرح العضدي نقله المحققين من غير
اشعار بخلاف فيه بينهم الا المنكر لاصل صيغة العموم وقد الحق الحلي بالعموم الجمع بصيغة الامر نحو اكرم زيدا او الدليل
على العموم في جميع ذلك تبادره من الصيغ المذكورة عند التجرد عن القرائن وهو علامة الحقيقة وبعض من انكر
عموم المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية معللا بان تعيين البعض غير معلوم والحكم على البعض الغير معين
غير معقول اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء في
احل الله البيع وحرم الربوا واذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فيتعين ارادة الجميع والقول بصحة الاستثناء دليل العموم
اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولا الاخراج لوجب الدخول ولا يكفي الصلاح ولهذا لا يجوز رايت
رجالا الا زيدا وليس صيغ العموم منحصرة فيما اوردناه فلتعلم واعلم ان الجمع المنكر لا يدل على العموم الا في موضع
يجري فيه ما ذكره المعترف في عموم المفرد في الاحكام لعدم فهم العموم منه وافادة المعرف العموم انما هو
مع عدم تساوي احتمال العهد والجنس والا فالعهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا يتساوى الاحتمالان الا مع تقدم
امر يرجع اليه كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول **البحث الثالث** قيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع
قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل بل حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب
الاجمال وسقط بها الاستدلال واختار الاول العلامة في التهذيب والحق ان يقال انه قسمان الاول
ان السؤال عن واقعة دخلت في الوجود والنبي او الامام مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء
العموم لان الجواب ينصرف الى الطبيعة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها الثاني ان السؤال عنها

بعينها

بعينها مع احتمال اطلاعه ع على حيثيتها والحق فيه القول الثاني مع عدم مرجح لاحد الاحتمالين الثالث ان يسئل
عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه ان يقال ان الواقعة ان كانت لها حيثية شايعة يقع غالبا عليها فالجواب
انما ينصرف اليها فلا يستدل به على غيرها وان كانت جهات وقوعها واحتمالاته متساوية لا مرجح لشيء
منها في عصرهم ع فاللفظ العموم اذ عدم الانصراف الى شيء منها يوجب الغاء الدليل والصرف الى البعض
ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو معنى العموم والظ من المرتضى ره في الذريعة القول بالعموم بترك الاستفصال
فانه قال انه اسئل عليه السلام عن حكم المفطر فلا يخ جوابه من ثلثة اقسام اما ان يكون عام اللفظ كان
يقول كل مفطر فعليه الكفارة والقسم الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما نحو ان يسئل ع عن رجل افطر فيدع
الاستكشاف عما به افطر ويقول ع عليه الكفارة فكانه ع قال من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان
يكون السؤال خاصا والجواب مثله فيحل محل الفعل فكلامه يدل على ان ترك الاستكشاف بمنزلة العموم الا
ان مثاله في تنقيح المناط والظ انه لا خلاف في العموم ح كما سيجئ في بحث الادلة العقلية انشاء الله تعالى

البحث الثالث تخصيص الحكم لا يخرجه عن الحجية في الباقي سواء خص بمتصل او بمنفصل عقلي او نقلي وسواء قلنا بان ذلك
العام ح حقيقة كما هو الحق في اغلب صور التخصيص بالمنفصل او قلنا انه مجاز وفاقا لمن تكلم في هذه المسئلة من اصحابنا
ولجمهور العامة وعند البلخي ان خص بمتصل والبصري ان انباء لفظ العموم عنه قبل التخصيص لا مثل السارق و
السارقة الغير المنبي عن النصاب والحرز وعبد الجبار ان كان مبنيا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة
المفتقر الى البيان قبل اخراج مثل الحايض وقيل حجة في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مط لنا وجوه الاول
تبادر كل الباقي عن العام المخصص وظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان المدار في المحاورات على ارادة
العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى غير التخصيص ولا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد ح ولا الحكم
باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة كل الباقي والمنكر مكابر الثاني انه اذا قال اكرم بني تميم واما
فلانا فلا تكرمه فترك اكرام غير المخرج عد عاصيا ولولا الظهور لما عصى به الثالث استدلال العلماء
قديما وحديثا بالعمومات المخصوصة من غير نكير وقد وقع في كلام اهل البيت ع فلنطلب احتج الخصم

بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس هو المعنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها محتمل وتمام
الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وبدونها يبقى مجملا والجواب منع احتمال كل واحد من المجازات
بل المتبادر والظ والاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا
يكون ظاهرا لا يكون حجة وجوابه منع عدم ظهوره بل هو ظ في الباقي لعد ملاحظة المخصص والمذاهب المذكورة كلها
اختلاقات فاسدة مبنية على خيالات واهية تنحل شبهتهم بادنى تامل لعد ملاحظة ما تر البحث الرابع الحق ان
الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغير ذلك مما خلقه الله تعو في الملك ونحوه
وامره بانزاله الى السماء الدنيا في مدة او في ليلة القدر ومنها الى النبي صم في مدة مديدة بالتدريج ليبلغ هو
واوصياؤه من عترته صم الى امته الى اليوم القيمة ليست مختصة بالموجودين في زمن الوحي بحيث يكون كل خطاب
منها مختصا بمن استجمع شرائط التكليف في حين نزوله لا يكون شاملا لمن تاخر كالخطابات المكية لمن تولد حين
توطن النبي صم بالمدينة ولا مختصة بحاضري مجلس النبي صم حين قرائتها خلافا للاكثر ممن صنف في الاصول من
الشيعة والنواصب حيث جعلوها مختصة بالموجودين في زمن الخطاب او بحاضري مجلس الوحي وجعلوا ثبوت
حكمها لمن بعدهم بدليل اخر كاجماع او نص او قياس لنا مساعدة الظواهر من غير معارض الا الشبه الواهية
للخصم وهي امور الاول احتجاج العلماء قديما وحديثا حتى الائمة عليهم السلام بتلك الخطابات من غير ذكر
اجماع او نص او قياس على الاشتراك مع ان الخصم معترف بعدم ظهور مستند الشركة ولذا اختلفوا فقيل
مستنده الاجماع وقيل بل القياس ولو لم يعم تلك الخطابات لم يصح ذلك لجدا ايرادا هو العمدة من
الاجماع او القياس ودعوى ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم بالبديهة بفساده وكيف
يخفى هذا الخفا ما كان ظاهرا هذا الظهور وكيف يجوز على الله تعو اخفاء مستند كل التكاليف من وجد بعد النبي صم
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ورود الروايات في كثير من تلك الخطابات بانها نزلت في جماعة
وجدوا بعد زمان النبي صم الثالث وروده في كثير منها بانها نزلت في الائمة عم وان الخطاب اليهم
الرابع ورود الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعو يا ايها الذين امنوا وقول لا بشيء من الاء ك

ارالكذب

رب الكذب عند قراءة قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان وغير ذلك مما هو مذكور في محله اي من الظواهر وهي
كثيرة منها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ومنها قوله صلعم في خبر الغدير فليبلغ الشاهد الغايب ومنها رواية ابن
بابويه في العيون بسنده عن الرضا ع عن ابيه ع ان رجلا سأل ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد
على النشر والدرس الا غضا فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل
زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة ومنها ما رواه الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع
انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال ع يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك
الرجل ماتت الاية مات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي
جعفر ع قال قال رسول الله صلعم اوصي الشاهدين من امتي والغايب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء
الى يوم القيمة ان يصل الرحم الحديث وغير ذلك من الروايات احتج الخصم بانا نعلم بديهة انه لا يقال
للمعدومين فقط لا المخلوط من الموجودين والمعدومين ولهذا قبح خطاب الغائبين فقط بمثل يا ايها
الناس دون المركب من الغائبين والحاضرين كما في اكثر خطابات الرؤساء والحكام وغيرهم وثانيا تسليم
ذلك فيما اذا تكلم المخاطب مشافهة لا في ما اذا انزل الخطابات بصورة المشافهة وامر جماعة واحدا
بعد واحد بتبليغ ذلك الى المكلفين في زمانهم ويكون ذلك محفوظا في الكتب يرجع اليه من يريد و
لهذا يجوز الوصية بالاوامر والنواهي مكتوبة في طومار الى من انتسب الى الموصي بعدة بطون وقد
وقع ذلك في وصية امير المؤمنين وغيره من غير شائبة قبح اصلا وفي الصبي والمجنون ايضا نقول
انه يجوز خطابهم في جماعة بخطاب يفهمونه عند اجتماعهم شرائط الخطاب اذا علم المخاطب انهم يصيرون
بهذه المنزلة ويعلم بقاء خطابه ولا شك ولا شبهة في جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات و
اوامر ونواهي ويدفعه الى انسان ويقول له ان هذه الخطابات والاوامر والنواهي لكل من اطلع
على كتابي وينبغي لك ان تبلغها الى الناس ثم من بعدك ولدك ثم ولد ولدك وهكذا ولا يتوقف
العقل في ان المخاطب ح هو كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما

بل نقول لا فرق بين خطاب الغايب والمعدوم مع ان خطابات الكتب والمراسل كلها من قبيل
الغايب كما لا يخفى ونحن نقول ان خطابات القرآن من هذا القبيل لما مر ويؤيده حديث الصحف الاثنى
عشر المنزلة على النبي صلى الله عليه وآله للائمة الاثنى عشر عم اذ في كل منها اوامر ونواهي للامام من الائمة والقرآن خطابات بالمشافهين
مثل قولهم اعلم وتامل وتدبر ونحوه ذلك من هذه القبيل واعلم ان الغرض من هذه المسئلة وذكرها
بيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظ تحقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف
وورد بها النصوص وقد قال الصادق عم في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد لان حكم الله تعالى في الاولين
والاخرين وفرايضه عليهم سواء الامن علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث
شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئال الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون
به الحديث **المقصد الثاني** في الخصوص وفيه مباحث **الاول** الحق جواز تخصيص العام الى اي مرتبة كانت
ما لم يستلزم استدراكا في الكلام حتى الى الواحد لعد نصب القرينة على مرتبة التخصيص فلا يجوز طرح نص
شرعي كان العام الواقع فيه مخصصا الى الواحد بعد تحقق المخصص المخصوص والمانع من ارادة الاكثر من
الواحد بلا معارض راجح الا ان الظ عدم وقوع تخصيص العام الى الواحد في الشرعيات والمفرد المحلى
باللام المستعمل في الواحد الظ ان لا انه للعهد او استعماله للتعظيم وهو كثير في الحقيقة كما حقق لنا اصالة
الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد بالامر بينه وبين الواحد
والاثنين والثلثة من تلك الافراد وهي الجزئية احتج من ذهب الا انه لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة
او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا
قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جائك فاكرمه وفسر بواحد او ثلثة والجواب اولا منع القبح الذي
ادعاه مع نصب القرينة نعم يقبح بدون نصب القرينة كما يصح قول القائل له علي عشرة الا تسعة واكرم
الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا من غير نقل خلاف من احد مع انه لا يصح ان يقول

المقصد الثاني
الاول

له علي

له علی عشره واکرم الناس وفسر العشره بواحد والناس لو زید مثلا وثانیا بانا لا ندعی صحه استعمال العام فی واحد
مخصوص من افراده او فی اثنین او ثلثه او نحو ذلک بل المراد بالتخصیص الی الواحد والاثنین ونحو
ذلک ان یکون العام مستعملا فی المعنی الکلی ولکن یکون الحکم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده
او اثنین او نحو ذلک بسبب المخصص والفرق ظاهر بین استعمال العام فی الواحد المخصوص وبین تعلق
الحکم بالواحد المخصوص من افراده فنقول لو قال اکلت کل رمانه فی البستان الا الابیض ویکون الکل واحد
فهو صحیح بخلاف ما لو فسر قوله کل رمانه بواحده حلوه وکذا یصح لو قال اخذت کل ما فی الصندوق من
الذهب الا الدمشقیات ویکون غیر الدمشقی دینارا واحدا وکذا الحال فی باقی المخصصات من شرط
والصفه وغیرهما ثم لا یخفی ان ما فی مذهب من منع من التخصیص الی الواحد فان ثمره هذه المسئله انما تظهر
اذا ورد نص عام له مخصص یخصصه الی الواحد ویکون مستجمعا للشرائط جواز العمل وح فکیف یجوز للمطلع طرح
هذا النص لاجل ما ذکره من الاعتبارات الواهیه ولو کان هذا النص بحیث لا یوجب تخصیصه تخصیصه الی
الواحد بل یحتمل الاکثر فظاهر عدم جواز القول بانه مخصص الی الواحد لان التخصیص خلاف الاصل
فلا یجوز الا بقدر الضروره ثم لا یخفی علیک تمام ان الاستدلال علی المطلب بتصحیح علاقه المجاز کما
کان محاشاه وعلی طریق التنزل والا فالحق ان العام المخصوص انما هو مستعمل فی معناه الحقیقی الذی هو
العموم والمخصص انما اخرج البعض عن الحکم المتعلق به سواء خص بمتصل من شرط او صفه او غایه او استثناء
او نحوها او بمنفصل لفظی او عقلی لعدم الدلیل علی المجازیه مثلا قولنا اکرم بنی تمیم الی اللیل وان دخلوا
الدار الحکم علی کل واحد من بنی تمیم غایته انه لیس فی جمیع الازمنه فی الاول ولیس علی جمیع الاحوال
فی الثانی وکذا اکرم بنی تمیم الطوال الحکم علی کل واحد ولکن لا مطلقا بل اذا اتصف بالطول او ان
المراد اکرم طوال بنی تمیم ای بعضهم وهو یؤید عمومه ولهذا یصح ان یقال واما القصار منهم فلا تکرمهم
وکذا اکرم بنی تمیم الا الجهال منهم الحکم علی کل واحد بشرط اتصافه بالعلم او الحکم علی کل واحد بعد اخراج الجهال
منهم وکذا الحال فی المنفصل مثل اکرم بنی تمیم ثم یقول لا تکرم الجهال من بنی تمیم معناه اکرم علماء بنی

بحث الثاني

تميم ولا بد ان يكون في الكلام الاول او معه قرينة مقالية او حالية بها يطلع المخاطب على مراد المتكلم ولا يكفي
المخصص المانع اتحاد المجلس او عدم لزوم افهام المخاطب قبل وقت الحاجة والعمل اذا عرفت هذا فاعلم ان
العام المخصص لا بد ان يكون الحكم فيه متعلقا بما كان الكل الا انه لا يمتنع ان يكون هذا الكل منحصرا في فرد
او فردين او نحو ذلك فلذلك حسن ان تقول اكلت كل رمانة الا الحامض ويكون الحلو منحصرا في واحد
وقبح ان تقوله وتقول ان المراد بكل رمانة واحدة فلا تغفل البحث الثاني اختلف في جواز ا
لتمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه وفي مبلغ البحث عنه فقيل يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه
وقيل حتى يحصل القطع والاكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه وما استدلوا به عليه غير منقح وما
الاستدلال عليه بان الطاعة لله ورسوله والائمة عم واتباعهم لا تتحقق الا بالعمل بمرادهم فلا بد من
العلم او الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل لشيوع
التخصيص والاصل انه لا دليل على وجوب العمل بمدلولات الالفاظ بدون العلم او الظن بانها
المراد والاطاعة الواجبة ونحوها لا تتحقق بدونها ولا اقل من الشك في صدق الاطاعة والانقياد
على ذلك التقدير فالاطاعة الواجبة لا تتحقق قبل البحث وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن في كل
فرد ولا ينافيه ظن اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وحال الاجماع عندنا في مثل
هذه المسائل غير خفي ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ذكر ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولا علم لي ببحثك عن المخصص
الذي يوجب انتفاء دخول هذا الفرد المتنازع فيه فيفحم المستدل عن اثباته على الخصم والقيم الاصول
الاربعمائة التي كانت معتمد اصحاب الائمة عم لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم
واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عم كانوا يعلمون ان كل
واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم

بدون

بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد عن الائمة ع امر بتحصيل كل تلك الاصول و نهي عن
العمل ببعضها اذ معلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسئلة محل
التوقف واعلم انه على تقدير وجوب الفحص عن المخصص الى ان يحصل القطع بعدمه لا يجوز العمل بشيء من
العمومات والمطلقات المجوزة للتخصيص حتى نفتش عن مخصصه في جميع كتب الاخبار كالكتب الاربعة والخصال
والعيون والعلل والامالي وغير ذلك من الكتب الاخبارية الموجودة في هذا العصر اذ لا يحصل القطع بعدم
المخصص بدون ذلك وبعد التفتيش يحصل القطع بالتكليف بالعام وان كان تجويز وجود المخصص في
الكتب الغير الموجودة في هذا الزمان باقيا وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة الكتب الاربعة بل
يكفي ملاحظة التهذيب والكافي بل لا يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة وجود خبر مخصص في غيره مع
تحقق عامه فيه ولا يكفي ملاحظة الكافي فقط وينبغي في فحص مع مخصص العام المتعلق بشيء من مسائل
الطهارة ملاحظة كل واحد من ابوابها في التهذيب وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها سيما باب
الزيادات والنوم والزيادات في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاخر ايضا
فان في كتب الطهارة ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب وبالصلوة وبالصوم وبالطلاق وبالحج وفي الصلوة
ما يتعلق بغيرها من الصوم وبالطهارة والاطعمة والمكاسب والنذر والميراث والزكوة والديات
وفي الزكوة ما يتعلق بالصلوة وبالصوم والميراث والمكاسب والخمس والجهاد والضمان والفطرة والجزية
والنكاح والشهادة وفي الصوم ما يتعلق بالصلوة والنذر والطهارة والحج والحدود والكفارات والطلاق
وفي الحج من الزكوة والجهاد والصلوة والصوم والطهارة المكاسب والذبايح والعقيقة والاجارة وفي المزار
من الطهارة والصوم والصلوة والاطعمة وفي الجهاد من الجزية والزكوة وفي الديون وتوابعه من الزكوة والوصية
والمكاسب والاقرار والشهادة والميراث والنكاح وفي ~~التجارة~~ القضايا من الصلوة والصلح
والطلاق والضمان والحدود وفي المكاسب من الحج والخمس والطهارة والقضايا والجزية والوصايا
والنكاح والزمان وفي النكاح من الميراث والطلاق والنذر والاطعمة والمكاسب والتدبير والقضا

والعتق والطهارة والحدود والجزية وفي الطلاق من الصوم والعتق والمكاتب والشهادة والوصية

والنكاح والنكاح اليمين والديات والميراث والحدود وفي العتق وتوابعه من المكاتب والطلاق والميراث

والزكوة والنذر والصلوة والنكاح والوصية والشهادة والاقرار والقضاء والديون والضمان

والحج وفي الايمان وتوابعه من العتق والصدقة والطلاق والكفارات والحج والنكاح والصوم

والجهاد والقضاء وفي الصيد والذباحة من الطهارة والصلوة والزكوة والمكاتب والنكاح والديات

والشهادة وفي الوقوف من المكاتب والقضاء والتدبير وفي الوصية من الاقرار والقضايا والديون

والضمان والنكاح والعتق والزكوة والحج والطهارة والصوم والذباحة والمكاتب والميراث وفي

الفرائض من الديات والنكاح والقضايا والوصايا والطلاق والحدود والعتق والقصاص

الزكوة والخمس والكفارة والضمان وفي الحدود من القضايا والطلاق والنكاح والايمان والديات

والاطعمة والمكاتب والطهارة والاشربة والذبايح والاقرار والزكوة والديون وفي الديات

من القضايا والجزية والميراث والعتق والصلوة والكفارات والصوم والضمان والنكاح والمكاتب

وقد تكفل بجميع ذلك وغيره الفهرست الذي جعلته على التهذيب وهو من اهم الاشياء لمن يريد

الفقه والترجيح ولم يسبقني اليه احد والحمد لله **البحث الثالث** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما

ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة اقسام

وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما

وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن فيهما او بحسب السند فيهما او بحسب المتن في العام وبحسب السند

في الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما او مفهوميهما

او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان

يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس او كلاهما مجهولي التاريخ او العام

فقط او الخاص فقط فهذه الف وخمسمائة وستة وثلثون قسما والخاص المؤخر اما بعد وقت العمل او قبله

فهذه الف وسبعمائة واثنان وتسعون قسما وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام في جواز مقارنة
الخاص للعام وفي كونه مبينا او ناسخا وتحقيق الحق في كل واحد واحد على التفصيل مما يفضي الى غاية التطويل
فنقول المراد بالظني ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم المراد به ههنا ما دل الدليل على اعتباره
وسيجيء تفصيله انشاء الله تعالى اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص علم وروده بعد وقت العمل بالعام في الكتاب والاخبار
النبوية والامامية فانه ناسخ لحكم العام في مورد ذلك الخاص لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة من غير داع اصلا
اللهم الا ان يكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فان الظاهر ح ان الخاص مبين كما في
صورة تقدمه مط وهو الوجه في اختصاص التقسيم الى ما بعد وقت العمل او قبله وما عدا ذلك فالظاهر
بيانية الخاص للعام وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع السيد المرتضى رض
والشيخ وجماعة من اصحابنا ومن العامة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مط وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق
بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم في كل خاص ظني عارض عاما قطعيا فقال
ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او منفصلا
فيجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا الظني والا فلا لضعف العموم في الاول وقوته في الثاني والاولى التوقف
في تخصيص القران بخبر الواحد للشك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القران على الاطلاق وحجية خبر الواحد
على الاطلاق اما القران فلامور الاول تجويز ان يكون عمومات القران حين نزولها مقترنة بقرائن يظهر المقصود
بها للمخاطبين في ذلك الوقت ومع ذلك التجويز فلا نعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا الثاني كون طرح
اكثر الاخبار المروية في كتبنا الاخبارية مما ورد في تفسير الايات وفي الاحكام ولظهر ذلك لمن تتبع في الكتب
الاربعة وغيرها سيما الكافي وتفسير علي بن ابراهيم وعيون اخبار الرضا ع فان ثلثها بل اربعة اخماسها مما يخالف
الظاهر الذي نفهم بحسب الوضع اللغوي كما فسر الشمس بالنبي صلعم والنهار بعلي بن ابي طالب ع والليل بفلان
وفسر السكارى بسكر النوم وغير ذلك مما هو اكثر من ان يعد ويحصى الثالث الروايات التي تدل على حصر
علم القران في النبي صلعم والائمة عم منها ما رواه الكليني عن الصادق ع قال ع انما يعلم القران من خوطب به ومنها

وما قيل بان الخاص الظني في قولنا وفي الخاص
اما بعد وقت العمل ع

ما رواه فى كتاب الروضة بسنده عن ابى عبد الله ع فى حديث طويل واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان
ياخذ احد من خلق الله فى دينه بهوى ولا رأى ولا مقائيس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيانا لكل شئ
وجعل للقران ولتعلم القران اهلا لا يسع اهل علم القران الذين اتاهم الله علمه ان ياخذوا فيه بهوى ولا راى
ولا مقائيس اغناهم الله تعالى عن ذلك بما اتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم
وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث ومنها ما رواه فى الاصول بسنده عن الصادق ع
قال قال رسول الله ص من عمل بالمقائيس فقد هلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و
المحكم من المتشابه فقد هلك واهلك واختصاص علم ذلك فى الائمة ظ والظاهر ان المحكم ما اريد ظاهره وا
لمتشابه ما اريد منه غير ظاهره لا ما ذكروه فى كتب الاصول من ان المحكم ما له ظاهر والمتشابه ما لا ظاهر له كالمشترك
لقوله تعالى واما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الاية اذ اتباع المتشابه بالمعنى الذى
ذكروه غير معقول ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين ع فى حديث طويل يدعى فيه اختصاصه العلم
بالاحكام به فما نزلت على رسول الله ص اية من القران الا اقرانيها واملاها على فكتبتها بخطى وعلمنى تاويلها
وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعى الله ان يعطينى فهمها وحفظها
الحديث ومنها ما رواه بسنده عن معوية بن عمار عن احدهما ع فى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون فى العلم فرسول الله ص افضل الراسخين فى العلم قد علمه الله تعالى جميع ما انزل اليه من التنزيل والتاويل
وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصيائه من بعده يعلمونه كله والذين لا يعلمون تاويله اذا
قال العالم فيهم بعلم فاجابهم الله تعالى بقوله يقولون امنا به كل من عند ربنا والقران خاص وعام و
محكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون فى العلم يعلمونه ومنها ما رواه عن سلمة بن محرز قال سمعت ابا جعفر
يقول ان من علم ما اوتينا تفسير القران واحكامه وعلم تغيير الزمان وحدثانه الحديث ومنها ما رواه
عن الصادق ع فى حديث طويل اما انه شر عليكم ان تقولوا بالشئ ما لم تسمعوه منا الحديث ومنها ما رواه فى
تفسير انا انزلناه عن ابى جعفر قال فكك لم يمت محمد الا وله بعيث نذير قال فان قلت لا فقد ضيع رسول الله

من فى اصلاب

من في اصلاب الرجال من امته قال وما يكفيهم القران قال بلى ان وجد واله مفسرا قال فما فسره رسول الله ص
قال بلى فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب ع الحديث ومنها ما رواه الشيخ
بسنده عن علي ع قال يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله ص قد قال قولا آل
منه الى غيره وقد قال قولا من وضعه في غير موضعه كذب عليه فقام عبيدة وعلقمة والاسود واناس منهم
قالوا يا امير المؤمنين ع فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف قال يسئل عن ذلك علماء آل محمد ص ومنها
ما ورد في ان تفسير القران بالراي غير جائز حتى قال الطبرسي في مجمعه واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص وعن
الائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وروى العامة
عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطأ، قالوا وكره جماعة من التابعين القول
في القران بالراي كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه واما
الكلام في حجية خبر الواحد على الاطلاق فلان عمدة ادلة حجيته الاجماع والاجماع فيما نحن فيه غير متحقق
لما عرفت من الاختلاف ولورود الروايات بطرح ما خالف القران كرواية السكوني عن ابي عبد الله
ع قال قال رسول الله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله فدعوه ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه
من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من
قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وصحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل شيء
مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم وغيره عن ابي
عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم
يخالف كتاب الله فلم اقله وموثقة ايوب بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو
زخرف ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على الاخبار النبوية التي رواها العامة او حمل المخالفة على ما اذا كان
مضمون الخبر مبطلا لحكم القران بالكلية والتخصيص بيان لا مخالفة او المراد بطلان الخبر المخالف للقران

اذا علم تفسير القرآن بالاثر الصحيح اذ لا شك في بطلان المخصص اذا كان ارادة العموم من القرآن معلوما بالنص
صريح والمخالفة بدون ذلك غير معلومة لما عرفت وان كان تاويل الاخبار الادلة التي تمكننا بان العلم بكل القرآن
منحصر في الائمة عم لكن الظاهر انه خلاف ما اعتقده علماؤنا الاولون قال ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار
في باب معنى العصمة قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب الدليل على عصمة الامام لما كان كل كلام ينقل
عن قائله يحتمل وجوها من التاويل واكثر القرآن والسنة مما اجمعت الفرق على انه صحيح لم يغير ولم يبدل
ولم يزد ولم ينقص محتمل لوجوه كثيرة من التاويل وجب ان يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم
عن تعمد الكذب والغلط ينبي عما عنى الله ورسوله ص في الكتاب والسنة على حق ذلك وصدقه لان الخلق
مختلفون في التاويل كل فرقة تميل مع القرآن والسنة الى مذهبها فلو كان الله تع تركهم بهذه الصفة من غير
مخبر عن كتابه صادق لكان قد سوغهم الاختلاف في الدين ودعاهم اليه اذ انزل كتابا يحتمل التاويل وامرهم
بالعمل بها فكانه قال تاولوا واعملوا وفي ذلك اباحة العمل بالمتناقضات ولما استحال ذلك على الله تع
وجب ان يكون مع القرآن والسنة في كل عصر من يبين من المعاني التي عناها الله تع بكلامه دون ما تحتمله
الفاظ القرآن من التاويلات ويبين من المعاني التي عناها رسول الله ص في سنته واخباره دون التاويلات
التي تحتملها الفاظ الاخبار المروية عنه ص وروى الكليني عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله
ع ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له
ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن
لم يأته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت
للناس تعلمون ان رسول الله ص كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى من كان الحجة على خلقه
فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب
الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم
القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقال انه يعرف

ذلك كله الا علينا واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا
كان قيم القران وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول الله ص وان ما قال في القران
فهو حق فقال عم رحمك الله والقوي والضعيف فان الظن الحاصل بعموم الالفاظ المعدودة في الفاظ العموم
مما يشكل طرح خبر الواحد به ويضعف ظن عمومها كثرة الاختلاف الواقع فيها حيث ذهب بعضهم الى
انه لم يوضع للعموم لفظ اصلا وذهب بعضهم الى الاشتراك اما لفظا وبعضهم معنى وتوقف بعضهم كما مر
فطرح خبر الواحد الذي يجب العمل به لولا المخالفة بمجرد ظن ضعيف حاصل من الاستقراءات و
الاستقراءات الناقصة في غاية الجرأة واحتج من ذهب الى عدم تخصيص القران بخبر الواحد بان
القران قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي ويرد عليه اولا ان التخصيص انما هو في الدلالة و
قطعية المتن غير مجدية والدلالة ظنية كما مر وثانيا بمنع ظنية خبر الواحد بل هو الحجة قطعي من حيث الدلالة على
وثالثا بمنع ان الظني لا يعارض من القطعي اذا كان الدليل الدال على حجية ذلك الظني قطعيا وباستلزام
امتناع النسخ بخبر الواحد امتناع التخصيص به للاشتراك في مطلق التخصيص والجواب بمنع علية المطلق
للجواز بل هي التخصيص الخاص الافرادي لا الازماني والسر ان الاول تعيين لا الثاني واحتج الذاهب الى التقديم
الخبر بان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العمل بالعام فانه يوجب الغاء الخاص بالمرة والجواب اولا بمنع
حجية الخبر ح وثانيا بمنع وجوب الجمع بين الدليلين اولا او لو تم اذا كان الجمع مخرجا للدليل القطعي
عن معناه الحقيقي **الباب الثالث** في الادلة الشرعية وفيه فصول **الاول** في الكتاب ووجوب اتباعه و
العمل به متواتر ومجمع عليه وقد اشبعنا الكلام فيه في البحث المتقدم وقد وقع الخلاف في تغييره فقيل
ان فيه زيادة ونقصانا وبه روايات كثيرة رواها الكليني وعلي بن ابراهيم في تفسيره والمشهور انه
محفوظ وانه مضبوط كما انزل لم يتبدل ولم يتغير حفظه الحكيم الخبير قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون والحق انه لا اثر لهذا الاختلاف اذ الظ تحقق الاجماع على وجوب العمل بما في ايدينا
سواء كان مغيرا اولا وفي بعض الاخبار تصريح بوجوب العمل به الى ظهور القائم من آل محمد ص ثم اعلم

الیقم انه وقع اختلافات کثیرة بین القراء وهم جماعة کثیرة وقدماء العامة اتفقوا علی عدم جواز العمل بقراءة
غیر السبعة او العشرة المشهورة وتبعهم من تکلم فی هذا المقام من الشیعة الیقم ولکن لم ینقل دلیل یعتد به علی وجوب
العمل بقراءة هؤلاء دون من عداهم وتعلق بعضهم فی القراءة السبع بما رواه الصدوق فی الخصال بسنده
عن حماد بن عثمان قال قلت لابی عبد الله ع ان الاحادیث تختلف منکم قال فقال ان القرآن
نزل علی سبعة احرف وادنی للامام ان یفتی علی سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسک بغیر
حساب ولا یخفی عدم الدلالة علی القرات السبع المشهورة مع انه قد روی الکلینی فی کتاب فضل القرآن
روایات منافیة لها منها روایة زرارة عن ابی جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولکن
الاختلاف یجیئ من قبل الرواة وصحیحة فضیل بن یسار قال قلت لابی عبد الله ع ان الناس
یقولون ان القرآن نزل علی سبعة احرف فقال کذبوا اعداء الله ولکنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد
ولا بحث لنا فی الاختلاف الذی لا یختلف به الحکم الشرعی واما فیما یختلف الحکم الشرعی فالمشهور التخییر بین
العمل بای قراءة شاء العامل وذهب العلامة الی رجحان قراءة عاصم بطریق ابی بکر وقراءة ابی حمزة ولم یقف
لهم ولـه علی مستند یمکن الاعتماد علیه شرعا فالاولی الرجوع الی التفسیر حملة الذکر وحفظة القرآن صلوات الله
علیهم اجمعین ان امکن والا فالتوقف کما قال ابو الحسن ع ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فها واهوی بیده
الی فیه والامر فیه سهل لعدم تحقق محل التوقف **الفصل الثانی** فی الاجماع وفیه ابحاث **الاول** الاجماع لغة
الاتفاق واصطلاحا عندنا اتفاق جمع یعلم به ان المتفق علیه صادر عن رئیس الامة وسیدها وسنتکلم
والمن امکان وقوعه والعلم به وحجیته وقد اختلف فی کل من المواضع الثلثة ورکاکة حججهم تمنع التعرض لهم
وسبب حجیته ظاهر مما مر من التعریف وهو اشتماله علی قول الامام المعصوم ع الذی لا یقول الا عن وحی الهی
لیس سبب حجیته انضمام اقوال الامة واجتماعها کما یقول المخالفون حیث احتالوا فی اطفاء نور الله
فجعلوا اجتماع اقوال الامة حجة واجب الاتباع کالقرآن والحدیث وادلتهم بعد تمامها لا تدل علی مطلوبهم
فالاجماع عندنا لیس امرا غیر السنة **البحث الثانی** الاجماع یطلق علی معنیین احدهما اتفاق جمع علی امر

رقع

يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم عم ولكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام ع
قبل الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل
هذا الاتفاق وما يقال من انه اذا وقع اجماع علماء الوقت على الباطل يجب على الامام ان يظهر ويباحثهم
حتى يردهم الى الحق لئلا يظل الناس فهو مما لا ينبغي ان يصغي اليه لان جل الاحكام بل كلها معطل كالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وغير ذلك ومع ذلك فهو لا يظهر والقول اجماعهم انما يوجب
ضلالة الناس اذا كان وجب الاتباع بدون العلم بدخول الامام فيهم وليس كذلك كما عرفت وثانيهما
اتفاق جماعة على الامر لا يقطع بدخول الامام ع فيهم بل قد يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا
ممن لا يجوز العقل اجتماعهم على الافتاء من دون سماعهم لتلك الفتوى ممن عندنا قدوتهم وامامهم ع وعدم
ذلك التجويز لا يتم الا بعد التتبع عن احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع على تقويهم وديانتهم فهو مختلف باعتبار
خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين بل بواحد وقد لا يحصل بعشرة بل بعشرين **البحث الثالث** الحق امكان الاطلاع
على الاجماع بالمعنى الثاني من غير جهة النقل في زمان وقوع الغيبة لا في انقراض الكتب المعتمدة
والاصول الاربعمائة المتداولة الى زمان المحقق والعلامة وما ضاهاهما ولكنه بعيد لما امكانه فلان كتب
اصحاب الائمة كانت موجودة مشهورة كفتاوى المتفقهة المتاخرين عندنا وفتاويهم كانت موجودة
في كتبهم فقد يحصل العلم بقول الامام ع علم اذا حصل العلم بفتاوى عدة منهم كزرارة ومحمد بن مسلم و
الفضيل وابي بصير المرادي ومن يحذو حذوهم والانكار في ذلك مكابرة واصحاب الائمة عم كانت لهم
فتاوى مشهورة قد نقل بعضها المتاخرون وكما نقل رئيس المحدثين فتاوى الفضل بن شاذان ويونس بن
عبد الرحمن وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وغيره وكذا الكليني في الكافي ونقل الشيخ في التهذيب في باب
الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسين وفي باب عدة
النساء مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم بن هاشم وجعفر بن سماعة ومعوية بن الحكيم وغيرهم
وفي باب ميراث المجوس اختلاف ائمة الحديث وعلمائهم وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج

وغير ذلك مما يطلع عليه بعد التتبع واما بعده فلان من تتبع احوال ائمة الحديث يحصل له العلم العادي بانهم اذا سمعوا
شيئا عن الامام ع يسندونه اليه ولا يقتصرون على مجرد فتويهم وما اسندوه الى الامام ع في الفروع من الاخبار
المهمة المعتمدة نقله نقلة الحديث كالمحمدين الثلثة سيما فيما يحتاج فيه الى نقل الاجماع فعلى هذا يشكل الاعتماد على الاجماعات
المنقولة سيما في غير العبادات وسيما اذا لم يكن فتاوي اصحاب الائمة فيه معلوما ولم يكن ورد فيه نص اصلا نعم لا
يبعد جواز الاعتماد على الاجماع في مادة ورد فيها نصوص مخالفة لذلك الاجماع اذا علم عدم غفلتهم عن هذه
النصوص وتواترها عندهم فان من هذا الاجماع المخالف لتلك النصوص يحصل العلم بوصول دليل يقطع العذر
اليهم لكنه بعيد الوقوع اذ الغالب ح تحقق النص بل النصوص الموافقة الظ للاجماع **البحث الرابع** الحق التوقف
في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظ من حال القدماء كالسيد والشيخ
وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة ولو في زمان الغيبة على امر وح
فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة في كلامهم وزعم بعض علمائنا في زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين
يجب على الامام ع ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى الحق وبطلان هذا مما لا يحتاج الى
البيان لبداهة ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور **الفصل الثالث** في السنة وفيه ابحاث **الاول** السنة هي قول النبي ص
والامام ع او فعلهما او تقريرهما على وجه ولما كان المهم منها هو القول فلنتكلم فيه ويسمى حديثا وخبرا والخبر ينقسم
الى متواتر واحاد والمتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم على الكذب كالمخبرين عن
وجود مكة واسكندر وغيرهما والظاهر قلة خبر المتواتر باللفظ في زماننا فلنسكت عنه وخبر الواحد هو ما لم يفد العلم
باعتبار كثرة المخبرين وقد يفيد العلم بالقرائن وهو ضروري وانكاره مكابرة ظاهرة **البحث الثاني** اختلف
العلماء في حجية خبر الواحد العاري عن قرائن القطع فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول على انه ليس بحجة كالسيد
وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وهو الظ من ابن بابويه في كتاب الغيبة والظ من كلام المحقق بل الشيخ
التقي بل نحن لم نجد قائلا صريحا بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة والسيد يدعي الاجماع من الشيعة على انكاره
كالقياس من غير فرق بينهما ولكن الحق انه حجة كما اختاره المتأخرون منا وجمهور العامة لوجوه الاول انا نقطع

ببقاء

بقاء التكاليف الى اليوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة
ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث يقطع بخروج
حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فقد انكر باللسان وقلبه
مطمئن بالايمان الثاني انا نقطع بعمل اصحاب الائمة عم وغيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع
شك في ذلك ونقطع بعلم الائمة عم بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة عم لو كان
العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم عم خبر واحد بالمنع بل ظهر كثير من الاخبار جواز العمل بها
كما ستقف عليه عن قريب انشاء الله تعالى ويؤيده اطباق العلماء على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء
بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره
واتفقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم والحق انه لا يظهر من كلام
الشيخ انه يعمل بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للقطع نعم هو قسم القراين وذكر منها امورا لا
يمكن اثبات قطعيتها الثالث ظواهر الروايات وهي كثيرة منها ما رواه الكليني بسنده عن المفضل
بن عمر قال قال لي ابو عبد الله عم اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك
فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم فان ظاهرها جواز العمل بما في الكتب من الاخبار
وهي احاد فان تواترها واحتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بعيد جدا ومنها ما رواه في الصحيح عن محمد
بن الحسن بن ابي خالد شينوله قال قلت لابي جعفر الثاني عم جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر
وابي عبد الله عم وكانت التقية شديدة وكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا
فقال حدثوا بها فانها حق ومنها ما رواه في الصحيح القوي عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن
موسى عم قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فلا يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء
مسطر وذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا

الى البعض وعندنا الشبهة فنقيس على احسنه فقال وما لكم والقياس انما هلك من هلك قبلكم بالقياس ثم قال
اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه الحديث وفيه تقرير منه عم
في العمل والفتوى بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الاحاد ومنها ما رواه في الصحيح عن عبد الله
بن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله عم عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به
قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صم والا فالذي جاءكم به اولى
به وظ ان السائل سئل عن اخبار الاحاد فلا دخل للوثوق بالراوي وعدمه في القطعي من الاخبار
ونحوها الاخبار الواردة في حكم اختلاف الاخبار كما سيجيئ في اخر الكتاب انشاء الله تعالى وهي تدل على حجية
الخبر الواحد بشرط اعتضاده بالقران او سنة الرسول صم ونحوها ما رواه في الموثق عن عبد الله بن بكير عن رجل
عن ابي جعفر عم انه قال واذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا
به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها الروايات الواردة في الامر بابلاغ الحديث
الى الناس مثل ما رواه في الصحيح عن خيثمة قال قال لي ابو جعفر عم ابلغ ابلغ شيعتنا انه لا ينال ما عند الله
الا بعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلا ثم يخالفه الى غيره اذ لا شك
في علمهم عم بعدم انتهائها الى حد القطع وقد يحتج على هذا المطلب بالايات كقوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث يدل
على وجوب الحذر بانذار الطائفة من الفرقة وهي تصدق على واحد كالفرقة على الثلثة فيفيد وجوب
اتباع قول الواحد وهو المطلوب وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين حيث يدل بمفهومه على انتفاء التبين والتثبت عند خبر العدل فاما ان يراد ولا
او القبول لا سبيل الى الاول لانه يوجب كون العدل اسوء حالا من الفاسق وهو بط فيكون الحق هو الثاني وهو
المطلوب والاولى ترك الاستدلال بهذه الايات فانه يرد على الاستدلال بالاولى ان
المتبادر من الطائفة الزيادة على الاثنين فالظ ان المراد بالفرقة ممن ذكره الله تعالى اهل كل حشم

وقد يقربه

وقرية قرية والظاهر على تقدير خروج واحد من كل ثلثه فالظاهر بلوغ عدد المخبرين عدد التواتر لان الغالب
في الاحشام والقرى الكثرة العظيمة ويندر توطن ثلثة انفس من الرجال والنساء والصبيان في موضع
لا يكون معهم رابع بل عاشر والظاهر يحتمل كون الانذار بطريق الفتوى بمعنى الروايات ولا نزاع لاحد
في قبوله ويسمونه فتوى المجتهد والظاهر الاطلاق الانذار على نقل روايات الاحكام الشرعية غير
متعارف فيحتمل كون المراد التخويف على ترك او فعل ما ثبت بطريق القطع وهذا مما يتاثر
النفس بسماعه ويحصل به للنفس خوف يوجب اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وان لم
يكن خبر الواحد حجة والظاهر يحتمل ان يقال ان الخبر الواحد المشتمل على الانذار حجة لقضاء العقل على مثل
هذه الاحتياطات دون غيره ولا اجماع على عدم الفصل غير معلوم والظاهر يحتمل ان يكون ضمير ليتفقهوا
راجعا الى الباقية من الفرقة مع العالم دون من نفر منهم وغير ذلك من الاعتراضات وعلى الاية
الثانية بانه استدلال بمفهوم الصفة على اصل علمي وحاله معلوم والظاهر الاية واردة في شخص خاص
وذكر فاسق انما هو لاعلام الصحابة بفسق ذلك الشخص الخاص وتبيين حاله لا لانتفاء هذا الحكم عند انتفاء
هذا الوصف احتج المنكرون بان العمل بخبر الواحد اتباع للظن وقول على الله بغير علم وهو غير جائز
اما الصغرى فلان خبر الواحد لا يفيد العلم والظاهر النزاع انما هو فيما لا يفيده وانما غايته ان يفيد
الظن واما الكبرى فللايات الكثيرة كقوله تعالى في مقام الذم ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان هم الا يظنون وقوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ونحو ذلك
وقوله تعالى في الايات الكثيرة وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم والجواب اولا بمنع الصغرى فان اتباع الظن هو ان يكون مناط العمل هو الظن من حيث هو
وههنا ليس كذلك وانما مناط العمل هو كلام اصحاب العصمة المنقول عنهم واخبارهم المرتبط
الوحي الالهي بشرط عدم المخالف للكتاب والسنة وعدم المعارضة ونحو ذلك على ما سيأتي سواء
افاد الظن او لا وعلى تقدير القول باشتراط جواز العمل به بافادة الظن والظاهر لا يلزم كون مناط العمل

هو الظن بل هو الخبر اى من اشترط بالظن ولذا لو حصل الظن بحكم شرعى لا من دليل شرعى لا يجوز العمل به اتفاقا
بل ومن غير ما القم فعلم الفرق بين اتباع الظن واتباع الخبر اى من يشترط الظن فلا تغفل واليضا فان العمل
بخبر الواحد انما هو اتباع للدليل القطعى الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع وثانيا بمنع الكبرى فان
سياق الايات يقتضى اختصاصها باصول الدين والقم فان المطلق يقيد والعام يخصص اذا وجد
الدليل ونحن قد دللنا على حجية خبر الواحد **البحث الثالث** للعمل بخبر الواحد فى هذا الزمان شرائط يجمعها وجود
فى الكتب المعتمدة للشيعة كالكافى والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل جمع منهم به من غير رد ظاهر ولا
معارضة بما هو اقوى منه سواء كان الراوى عدلا اولا وسواء كانت الرواية مسندة صحيحة او حسنة
او موثقة او ضعيفة بحسب الاصطلاح او مرسلة او مرفوعة او موقوفة او منقطعة او منفصلة او معنعنة
او منكرة او معللة او مضطربة او مدرجة او معلقة او مشهورة او غريبة او عزيزة او مسلسلة او مقطوعة
الى غير ذلك من الاصطلاحات والقوة تكون باعتبار العدالة والورع والشهرة وعمل الاكثر
ونحو ذلك مما سيجئ التنبيه عليه انشاء الله تعالى **البحث الرابع** تعرف عدالة الراوى فى هذا الزمان وما ضاهاه وكذا
عدالته وورعه واورعيته بتزكية العدل المشهور وقد انحصر المزكى فى الشيخ الطوسى والكشى والنجاشى
وابن الغضائرى وابن طاوس والعلامة ومحمد بن شهرآشوب وابن داود وربما يوجد التزكية
والجرح لغيرهم ايضا فى كتب الحديث كالفقيه والكافى وغيرهما والظاهر الاكتفاء بالواحد فى الجرح و
التعديل ولو لم يذكر السبب والا لم يوجد خبر صحيح بالاصطلاح المشهور وسيجئ فيه مزيد تحقيق ومع
تعارض الجرح والتعديل قيل بتقديم الجرح لانه يحصل به الجمع بينهما والظاهر الترجيح بالقرائن ان امكن والا
فالتوقف وبقى ههنا مباحث اخر تركناها لقلة فائدتها كمباحث المطلق والمقيد والمجمل والمبين
والناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم سيجئ ما يعتد به منها انشاء الله تعالى **الباب الرابع**
فى الادلة العقلية وتحقيق ما يعتمد عليه منها ههنا وما لا يعتمد عليه وهى اقسام **الاول** ما يستقل بحكمه العقل
كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك كذا ذكره المحقق فى المعتبر

والمشهور

...ث الثالث
...ث الرابع
...اب الرابع
...ول

والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية هذه الطريقة مبنية على الحسن والقبح العقليين والحق ثبوتهما نفيا
الضرورة به في الجملة ولكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بها نظر وتامل و
الواجب العقلي ما يستحق فاعله الثواب المدح وتاركه الذم والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه
العقاب وعكسه الحرام فيهما ووجه النظر امور الاول ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهر
في ان العقاب لا يكون الا بعد البعثة فلا وجوب ولا تحريم الا وهو مستفاد من الرسول ص فان قلت
يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه الله تعالى الا بعد بيان الرسل ايضا ليتعاضد العقل والنقل لطفا
منه تعالى قلت ظاهر ان الواجب شرعا مثلا ما يجوز المكلف عقابه على تركه فلا يتصور وجوب شرعي مع عدم
الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم العقاب بل لا يكون ح الا الوجوب العقلي **الثاني** ما ورد من الاخبار
كما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن
حمزة الطيار عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما
اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام
الحديث والتطبيق كما مر والظ قد نقل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وبانه على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد
وبانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والظ منها حصر العلم
بهما في ذلك وبان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر والظ
قد ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي رواه ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية فيفهم
دخول غير المنصوص في المباح **الثالث** ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكاليف فيما يستقل
به العقل لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب ح ما لم يرد فيه من الشرع
نص لعدم اللطف فيه ح والظ العقل يحكم بانه بعيد من الله تعالى وكون بعض الاحكام منها الى مجرد ادراك
العقول مع شدة اختلافها في الادراكات والاحكام من غير انضباطه بنص وشرع فانه يوجب

الثاني

الثالث

ای الفترة بین الرسل کما [illegible]
او خالی من المعصوم [illegible]

الاختلاف والنزاع مع ان رفعه من اجدى الفوائد في ارسال الرسل ونصب الاوصياء عم فعلى
ما ذكرنا الشكل المتعلق بهذه الطريقة في هذه اثبات الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكون الظاهر
انه لايكاد يوجد شئ يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع ففائدة هذه اختلاف نادر
والله اعلم الخ الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زراره عن ابي جعفر قال بني الاسلام على خمسة رابع
اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل
الايمان والحديث طويل اخذنا منه موضع الحجة وهذه الاخير انما يدل على ان الاحكام العقلية تتوقف
على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار بشركهم وكفرهم الشاملة لاهل
الفترة وغيرهم فلو كان المعارف الفطرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني
من اهل الفترة فان قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل وحكيم والحرام العقلي
ما يكون فاعله مذموما كذلك فالحرام العقلي منه لابد وان يكون مكروها وممقوتا لله تعالى وليس الحرام
الشرعي الا ذلك لان فاعل فعل هو مكروه عند الله ممقوت له تعالى مستحق لعقابه ضرورة قلت الحرام
الشرعي ما يجوز المكلف العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم انتفاءه لسبب ما كاخباره
بذلك وايضا بداهة استلزام المكروهية عند الله تعالى لاستحقاقه عقابه محل نظر ومنع فان قلت فاذا كان
الامر على ما ذكرت فلم لم تحكم بعدم حجية هذه الطريقة على البيت بل جعلت حجيتها محلا للتامل المشعر
بالشك والتردد قلت وجه التردد تمامو عن ان اخباره تعالى بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه
عنده اغواء منه تعالى للمكلف على هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض وح لا يكون ما يندرج في هذه
الطريقة مندرجا في قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وح فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة
وعدمها وقد قال السيد المرتضى ره في الذريعة واما حد المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف او دل على
ذلك من حاله وذهب الفاضل الزركشي في شرح جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان

والوجوب والحرمة شرعيان وانه لاملازمة بينهما فقال تنبيهات الاول ان المعتزلة لاينكرون ان الله
تع هو الشارع للاحكام انما يقولون ان العقل يدرك ان الله تع شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر
من مصالحها ومفاسدها فهما عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما
فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلي والاخر شرعي
تابع له فبان انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب والثواب ليس بشرعي اصلا خلافا لما يوهمه
ظاهر عبارة المص وغيره الثاني ما اقتصر عليه المص من حكاية قولهم هو المشهور وتوسط قوم فقالوا
قبحهما ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني من
اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة والحنفية نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وايات القران
المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فنبههما امران الاول ادراك العقل حسن الاشياء و
قبحها والثاني ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا ملازمة بين
الامرين بدليل وما كان ربك ليهلك القرى بظلم اي بقبيح فعلهم واهلها غافلون اي لم يأتهم الرسل
والشرائع ومثله ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم اي من القبائح فيقولوا لولا ارسلت
الينا رسولا انتهى كلام الزركشي وليس الغرض من نقل هذا الكلام الاحتجاج به بل التنبيه على ان الملازمة
المذكورة مما قد تكلم عليه جماعة من اهل البحث والنظر واعلم ان المحقق الطوسي ره ذكر في بعض تصانيفه
ان القبيح العقلي ما ينفر الحكيم منه وينسب فاعله الى السفه وقال بعض المتاخرين من اصحابنا لا يق
قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يبطل الحسن والقبح الذاتيين لانا نقول ههنا مسئلتان
الاولى الحسن والقبح الذاتيان والاخرى الوجوب والحرمة الذاتيان والذي يلزم من ذلك
بطلان الثانية لا الاولى وبينهما بون بعيد الا ترى ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة
ونقيضه ليس بواجب انتهى وفي اخر كلامه نظر ظاهر وقال سيد المرتضى في الذريعة في اثبات اباحة
ما لم يرد به شرع بعد ادعاء انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة الاجلة فهي العقاب وانما يعلم

يمكن ان يقال مراد النظار ان العلم بقبح الفعل ووجوه المتعلقة بالفعل فرض حصول
الوجوه ان تكون من القبائح العقلية التي ليس بحرام في الشريعة بل فيها
مقتضيه الفعل لو ادركها العقل بما هو فعل نهي وفقد عدم استقلال العقل
منه ره

انتفى في ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله تعالى لابد ان يعلمنا ما علينا من المقدار

الاصلية التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح العمل فاذا فقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الاجله

انتهى **القسم الثاني** استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل

او امارة على التمسك به بان يقال ان الذمة لم يكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحالة الاولى

فلا تكون مشغولة في الزمان اللاحق او الحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما يوجب شغل الذمة **القسم الثالث**

في الزمان الثاني ووجه الحجية ح ظ اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف

بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار ايضا كما سيجيء مع ما فيه اصالة النفي وهي البراءة الاصلية قال المحقق الحلي ره

اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه

بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا

يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية

ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان تبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل

لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان

عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند

هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتاب الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين مما لا سبيل

اليه الا فيما يعم به البلوى الاول وهو عدم السبيل الى البيان فيما لا يعم به البلوى فلان جل احكام معشر الشيعة

بل كلها متلقاة من الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وظاهر انهم ع لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام

واما اظهروه لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من الحكام الظلمة

والجهلة الكفرة الفجرة نعم هذا انما يتم عند المخالفين القائلين بان النبي ص اظهر كلما جاء به عند اصحابه وتوفرت

الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع لعده ص فتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوز خلو بعض الوقايع عن الحكم

الشرعي فح اذا تتبع الفقيه ولم يجد دليلا على واقعة علم انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر وهذا عند نا باطل

عليه

قسم الثاني

قسم الثالث

لان النبي

لان النبي ص اودع كلما جاء به عند عترته الطاهرين ع مما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة ولم تخل واقعة عن حكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص وامر الناس بسؤالهم والرد اليهم وعلى هذا فكيف يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر لانه تكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار الكثيرة روى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه في بحث جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي باب الاستطاعة من كتاب التوحيد في الصحيح عن حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في اوايل من لا يحضره الفقيه ايضا ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون وذكر في باب التعريف والبيان حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار ره عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذه الرواية في الكافي في باب حجج الله على خلقه وروى ابن بابويه في الفقيه بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي النوادر من المعيشة من الكافي بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وبمعناه رواية اخرى عنه ع ايضا ونقل عن كتاب المحاسن للبرقي انه روى عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت فلم ذلك قال لان رسول الله ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة وقد يتوهم منافاة هذه الروايات للروايات السابقة والحق عدمها لانها محمولة على تعيين الحكم الواقعي او على عدم الافتاء وان جاز العمل لنفسه فتامل وفي كتاب التوحيد رئيس المحدثين ابن بابويه حدثنا ابي ره قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله

ان منع سواء كان عن الفعل او عن الترك حتى يجعل الواجب فيه منه

اي رفع المؤاخذة عن عدم فعل ما لا يطيقون حتى يكون على سياق الثلثة منه ره

اي رفع المؤاخذة عن النظرة مثل ان يقع نظر الرجل في غير وجه الامرد وغيره بلا قصد ليكون على سياق النظاير منه ره

عمن لا يعرف شيئا بل عليه شيء ام لا قال لا واما الثاني وهو السبيل الى بيان المقدمتين المذكورتين وامكانه فيما
يعم به البلوى كنجاسة ارق الحمام ونجاسة العسالة ووجوب قصد السورة المعينة عند البسملة ووجوب
نية الخروج ونحو ذلك فالحق امكان بيان المقدمتين المذكورتين فان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث
المروية عنهم ع في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها ولم يظفر بحديث يدل على ذلك
الحكم يحصل له الظن بعدمه لان جما غفيرا من العلماء اربعة الاف منهم تلامذة الصادق ع كما نقل في المعتبر كانوا
ملازمين لائمتنا ع في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همتهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتاليفهم كما سمعوه
منهم والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان بناء الاستدلال في القسم الثاني على انتفاء الحكم في الزمان السابق و
اجراؤه في اللاحق بالاستصحاب فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي ولهذا اعترض الشيخ [illegible]
على الحنفية بان قولكم بالاستصحاب في نفي الحكم الشرعي دون نفسه تحكم وبناؤه في هذا القسم على انتفاء الدليل
على ثبوت الحكم في الحال سواء وجد في السابق او لا نعم لما اعتبر في القسم الثاني عدم العلم بتجدد الموجب لثبوت
الحكم في الزمان اللاحق بعد الفحص المعتبر في الحكم ببراءة الذمة كان موضع يصح فيه الاستدلال بالقسم الثاني يصح بهذه
القسم ايضا فلهذا لم يفرق جماعة بينهما وعدوهما واحدا واعلم ان الشهيد الثاني ره ذكر في تمهيد القواعد ان
الاصل يطلق على معان **الاول** الدليل ومنه قولهم الاصل في الكلام حقيقة **الثاني** الاستصحاب ومنه
قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم الا في مواضع كما ذكره الشهيد الاول ره في القواعد [illegible]
الثالث القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة
اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم في بيعه والصحة في تصرفاته لان وضع
البيع شرعا لنقل مال كل من المتبايعين الى الاخر والمراد بالراجح ما يترجح اذا خلي الشيء ونفسه مثلا اذا
خلي الكلام ونفسه يحمل المخاطب على المعنى الحقيقي لانه راجح انتهى والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة
الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل في كل ممكن عدمه فيمكن حمله على الحالة الراجحة حتى يكون من القسم الرابع
ويمكن حمله على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثالث اذا عرفت هذا فالاصل بالمعنى الاول

في هذه المسئلة الكتاب والسنة الثاني
الراجح ومنه قولهم الاصل صح

لا دلالة

لاشك في حجيته وكذا بالمعنى الثاني في اداكان في براءة الذمة مع عدم المخرج عنه او كان الرجحان من نص شرعي و
بالمعنى الثالث سيجئ الكلام فيه ان شاء الله تع واما بالمعنى الرابع اى القاعدة فان كانت تلك القاعدة
مستفادة من نص شرعي او اجماع لك فلا نظر انه حجة والا فلا فقولهم الاصل في الاشياء الطهارة اصل مستفاد من
الشرع لان الطاهر هو ما ابيح ملابسته في الصلوة اختيارا والنجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية للاستقذار
او للتوسل الى الفرار والتعريفان عن الشهيد الاول في قواعده وان رجع لما امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساتر العورة
يحصل بهذه الماهية باى فرد كان والبدن متلطخ باى شئ كان وكذا الثوب متلطخ باى شئ كان فاذا اخرج
بعض الاشياء وهو النجاسة بقى الباقي على عدم المانعية من الصلوة وتحقق الصلوة معه وهو المعنى الطهارة فعلم
طهارة الاشياء مستفادة من الامر بالصلوة مع الساتر ساكتا عما عدا النجاسة اذا كان في البدن او
الثوب وكذا قولهم الاصل في الاشياء الحل كقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما ظاهر في العموم وكذا يفهم
عموم انواع الانتفاع ايض فانه لو كان المراد اباحة انتفاع خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يكن هناك
امتنان اذ العقل يحكم بوجوب اجتناب ما تساوى فيه احتمال النفع والمضرة وايض يدل عليه قوله تع
حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وقوله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات الاية وقوله تع يا ايها الذين امنوا كلوا مما في الارض
حلالا طيبا وقوله تع قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
بل في هذه الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقول قبل الشرع فانها في صورة الاستدلال
على الحل بعدم وجدان التحريم الا للاشياء المذكورة فتم وكذا قولهم الاصل في الافعال الاباحة لما مر من قوله ع
كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي وما يجده من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا القسم واعلم ايض ان ههنا قسمين من
الاصل كثيرا ما يستعمله الفقهاء وهو اصالة عدم الشئ واصالة عدم تقدم الحادث بل هما قسمان والتحقيق
ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على
اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة

مثلا اذا كان اصالة برائة الذمة مستلزمة لشغل الذمة من جهة اخرى فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم نجاسة
احد الانائين مثلا بعينه واشتبه بالاخرة فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب من احدهما بعينه لو صح
يستلزم وجوب الاجتناب من الاخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرها بنجسهما والزوجة المشتبهة بالاجنبية
والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء وهذا
الثوب فلا يجب الاجتناب عنه لا اذا كان شاغلا للذمة كان يقال الماء والملاقى للنجاسة المشكوك كريته الاصل
عدم بلوغه كرا فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث فيصح ان يقال في الماء الذى وجد فيه
نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب
غسل ما لاقى ذلك الماء قبل روية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة كما اذا استعملنا ماء ثم ظهر
ان ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل
تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الماء في ذلك
الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفى باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام
المكلف بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعى بالاصل يلزم اثبات
حكم من غير دليل وهو باطل اجماعا فان قلت لم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما روى
الشيخ السعيد قطب الدين الراوندى عن ابن بابويه قال اخبرنا ابى قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد
عن محمد بن ابى عمير عن جميل بن دراج عن ابى عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان
على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي الكافي في باب
اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابى عبد الله قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه
في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة
حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايها اخذت من باب التسليم وسعك وفي اخر حديث عمر بن حنظلة عن الصادق ع
قال قال رسول الله صلعم حلال وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن

اخذ

اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي اخره الفقيه بعد بيان وجوه الترجيح في الخبرين المتخالفين
قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي
باب النهي عن القول بغير علم بسنده عن ابي عبد الله ع قال اياك من خصلتين فيهما هلك الرجال اياك ان
تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع اياك وخصلتين
ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم وبمضمونها روايات اخر مذكورة في هذا الباب والذي
بعده او يكون الحكم ترجيح العمل بالاحتياط لما رواه الشيخ في يب في الصحيح بسنده عن صفوان عن عبد الرحمن بن
الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء
فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم
ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا والامر بالاحتياط
يدل على عدم جواز العمل بالبراءة الاصلية والا لقال فعليكم بالعمل بالبراءة الاصلية وروى القوم في
بحث المواقيت عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال
كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق
الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب
الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك
ولا يخفى انه صريح في طلب الاحتياط ونقل عن محمد بن جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللآلي
انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر فقلت جعلت
فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف
الاحتياط الحديث قلت الجواب اما عن ادلة التوقف فالمنع ان ما لم يدل عليه دليل ولم يرد
ولم يبلغنا فيه نص شرعي داخل في الشبهة اذ ادلة التوقف واردة فيما ورد فيه من الشرع نصان

متعارضان فالحاق غير المنصوص به قياس تبطل ان قلنا بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل
والفرع وثانيا بان قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله تع علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم وغير ذلك من الاخبار التي مر بعضها اخرج ما لا نص فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم
شمول احاديث التوقف له وكونه شبهة وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض
الامارتين معارضة بما دل على التخيير عند التعارض كما لا يخفى فمنع تعيين وجوب التوقف في الشبهة
المذكورة ايضا فتأمل ورابعا بان المحرم ما يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة في ان الشبهة
ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت مادة تحير وتفضي الى ارتكاب الحرام
فيكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب ارتكاب ترك ارتكاب الشبهة
في هذه الروايات بطريق النصيحة والموعظة لا بطريق صيغة النهي الظ في الالزام فتأمل واما عن ادلة
الاحتياط فعن الرواية الاولى اولا فلا نمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان بالرواية الصيد علم اشتغال
ذمة كل من الرجلين فيجب العلم ببراءة الذمة ولا يحصل الا بجزاء تام من كل منهما فلا يجوز التمسك
فيه باصالة براءة الذمة البراءة والاصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون له فردان باحدهما
يحصل البراءة قطعا وبالاخر يشك في حصول براءة الذمة فانه ح لا اعلم خلافا في وجوب الاتيان
بما يحصل به يقين براءة الذمة لقولهم ع لا يرفع اليقين الا بمثله وغير ذلك ولكن يجوز التمسك
بالاصل فيما لا نقطع باشتغال الذمة وهذا ظ وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل مع التمكن من
الرد الى الائمة ع والسؤال عنهم ع لان العمل بالاصل مع حضورهم والتمكن من سؤالهم بمنزلة
العمل بالاصل في هذا الزمان من دون التفحص والتفتيش عن النص هل هو متحقق ام لا وهو غير جائز بالا
جماع وعن الرواية الثانية اولا بمثل الاول عن الاولى فان اشتغال الذمة بالصلوة معلوم ولا يحصل
يقين البراءة الا بالتخيير بالتاخير حتى يذهب الحمرة وثانيا بان الظ من قوله ع ارى لك [illegible] الاستحباب
لا الوجوب وح يكون دالا على حصول البراءة بالتقديم ايضا وعن الرواية الثالثة بعد الاغماض عن

لفظها

سنده فاولا بانه ليس من قبيل ما نحن فيه لانه منصوص ولكن ورد فيه نصان متعارضان فالحق وغير
المنصوص به قياس كما مر ثانيا بانه معارض للاخبار الدالة على التخيير وجواز العمل بكل من الطرفين وثالثا بانه
معارض للاخبار الدالة على التوقف لان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام
الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو محك موارد التوقف
والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل ورابعا باحتمال ان يكون المراد
بالاخذ بما فيه الى النظر لذلك الاخذ بما وافق كتاب الله وترك ما خالف كتاب الله اذ ليس هذا الوجه
من الترجيح مذكورا في هذه الرواية مع انه مذكور في جميع الروايات الواردة في هذا الباب بدلا عن هذا الوجه
المذكور في هذه الرواية وخامسا بامكان الحمل على الاستحباب ويشعر باستحباب الاحتياط في ترك
ما يحتمل التحريم صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة
في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد
يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك
محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم
عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم
اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ولا يخفى انه يظهر من الرواية قدرته على
الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بانها في عدة ويظهر منها حال انه معذور في ترك
هذا الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بانها في عدة واعلم ان جواز التمسك
باصالة براءة الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث مشروط احدها ما مر من
عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى وثانيها ان لا يتضرر بسبب التمسك به
مسلم او من في حكمه مثلا اذا فتح قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا
فهرب دابته فضلت او نحو ذلك فانه لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف

ولفظ هو فيه اشعار باستحباب الاحتياط ح

احدها

وثانيها

عن الافتاء ح ولصاحب الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصا خاص او عام لاحتمال اندراج مثل هذه

الصور في قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفيما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره اذ نفي

الضرر غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظ ان المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل

ان في مثل هذه الصور لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة وقد عرفت ان

شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل تحصيل القطع ح بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم

انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم براءة ذمته بالصلح وللمفتي الكف عن

تعيين حكم لان جواز التمسك باصالة براءة الذمة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب

المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا

واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله ص اتى الناس

بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه من بعده الى يوم القيمة فان قلت هذه الرواية كما تدل على حكم

ما اذا حصل الضرر يدل على غيره ايض قلت لا نم فانا ندعي انه ليس داخلا فيما لا تعلمون فان قبح تكليف

الغافل معلوم ومن موضوعية ما يجب علمه عن العباد معلوم واباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة

واما في صورة الضرر فكون التكليف في تكليف غير الغافل معلوم اذ الضار يعلم انه صار سببا لاتلاف

مال محترم واشتغال الذمة في الجملة ح مما هو مركوز في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما يجب علمه عن

العباد ومما لم يرد فيه نهي **وثالثها** ان لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك

به لو وقع الاختلاف في صلوة بل هي ركعتان او اكثر او اقل في نفي الزائد وعلى هذا القياس بل كل نص

يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان والا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه ح منفيا

لا معلوما بالاصل كما لا يخفى ثم اعلم ان جماعة من الفقهاء كثيرا ما يستعملون الاصل المحمول عليه العدم وبعد

التامل يظهر رجوعه الى ادعاء اصالة الوجود كما قالوا الاصل عدم تداخل الاسباب يعني اذا تحقق

امارتان لشيء فالاصل عدم الاكتفاء بفعل ذلك الشيء مرة واحدة بل يلزم فعله متعددا بحسب تعدد سببه

وكذا

وكذا كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل في مواضع لا يرجع الى الاصل المذكور انه حجة ولا الى القاعدة المستفادة
من الشرع والشهيد الاول في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع منها صحيح ومنها لا يظهر له وجه قال الاصل
عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر وقال الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره وقال
الاصل عدم بلوغ الماء كرا وقال قد يتعارض الاصلان كدخول المأموم في صلوة وشك هل كان الامام راكعا
او رافعا ولكن يؤيد الثاني بالاحتياط وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم القبض الصحيح يعني
وقال الاصل عدم معرفة المشتري لصفة المبيع وقال قد يتعارض الاصل والظاهر وقال الاصل عدم صحة
العقد وقال الاصل السلامة من العلة وقال الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة وقال الاصل في الكلام
الحقيقة وقال الاصل يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يسري الى غير مدلوله وقال الاصل عدم تحمل الانسان
عن غيره ما لم ياذن له وقال الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره وقال الاصل في الاحكام التابعة
للمسميات ارتباطها بحصول تمام المسمى وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقال الاصل عدم تداخل
الاسباب وقال الاصل في البيع اللزوم وقال الاصل في العقود الحلول وقال الاصل في الميراث للنسبي
التولد وفي السببي الالتحام بالعتق وقال الاصل في هبات المستحبة ان يكون مستحبة لامتناع زيادة الوصف
على الاصل وفي الاكثر اخرج من مواضع من الاصل الذي ذكرناه بعد ما احطت بشرائط العمل بالاصل
تتمكن من معرفة الصحيح منها من غيره بعد اطلاعك في الجملة على الفروع الفقهية مثلا قوله الاصل في البيع
اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس ثابت في عموم اقسام البيع وهكذا والغرض من نقل جملة من مواضع استعمال
الاصل ان تمتحن نفسك في المعرفة ليتشحذ ذهنك وتحقيق الاصل على هذا الوجه مما لا تجده في غير هذه الرسالة
والله اعلم القسم الرابع الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة انه
نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فينتفي الزائد نظرا الى
البراءة الاصلية وعد صاحب المعتبر هذا القسم من البراءة الاصلية وذكر في الذكرى انه راجع اليها والحق
انه قسم من اقسام اصالة البراءة ولا وجه لعده قسما على حدة الا في الترتيب ان اورد كل ما عده في ادلة العقل

اولا الشيء [illegible] بل يستلزم ان الشيء ان الاول وان كان مطلوبا وان
[illegible] بالاصل يكون [illegible] فعل المكلف [illegible]
كان غير مستقل [illegible] بالاثر لتحصيل البراءة وكذا اذا [illegible]
مستقلا [illegible] اشتغال الذمة [illegible] البراءة [illegible]
وكذا اذا كان الاول مستقلا [illegible]
الدين وان كان [illegible]
عفی عنه

ثم اذكر ما هو الحق فيما فيه واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم تحقق اجماع شرعي او دليل اخر على ثبوت
الاقل والا فشغل الذمة معلوم فيجب تحصيل براءة الذمة ولا يعلم بالاقل وقد عرفت ما في حجية الاصل اذا كان من هذا
القبيل **القسم الخامس** التمسك بعدم الدليل فيقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال في المعتبر وهذا يصح فيما
علم انه لو كان هناك لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة وكلامه في غاية
الجودة ففيما يعم به البلوى يمكن التمسك بهذه الطريقة واما في غيره فيحتاج الى المقدمتين المذكورتين ولا يتم الا
ببيانهما مع استحالته عندنا لما عرفت فلا نعيده قال في الذكرى ومرجع هذا القسم الى اصالة البراءة والظاهر ان
الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة على نفي الحكم الواقعي وباصالة البراءة على عدم تعلق التكليف وان كان
هناك حكم في نفس الامر فلذا عدا قسمين واختلف العامة في ان عدم المدرك هل هو مدرك شرعي لعدم
الحكم اولا وقد عرفت ما مر عليه الحال والحق عندنا انه لا يوجد واقعة الا وله مدرك شرعي ببركات ائمة الهدى
عم ولا اقل من اندراجه فيما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي اخبار
التوقف وغير ذلك مما مر فلا تغفل **القسم السادس** استصحاب حال الشرع وهو التمسك بثبوت ما ثبت في
وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم
عدمه وكل ما هو كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العامة بينهم فنفاه جماعة واثبته اخرى واختاره منا العلامة
ره ونسب اختياره الى الشيخ المفيد قده وسيجيئ وانكره المرتضى والاكثر حجة المثبتين ان ما تحقق وجوده ولم يظن
طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه وبانه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة وفيه
انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه كما ستطلع عليه
وحجة النافين ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوصة من قبل الشارع والاستصحاب ليس منها
والتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول
والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية
المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة

والباقي

واما في الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع منه والمضايقة بمنع ان الخطاب
الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان
يكون موقتا اولا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك
الامر فالتمسك ح في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا
وهو ظ وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان
ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان
الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير مخفي على المتامل فهذا القسم ليس من الاستصحاب
في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد
ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير
ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب واما الاحكام
الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته
والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه
لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب
هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا
الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون
السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع
ذلك ليس الا من الاستصحاب في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء
اخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما تقرر
ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام
الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة

اذا زال تغيره من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان
النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان صلوته
كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اى كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبله فان مرجعه الى انه كان
متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب
لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضى العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت فالذى
يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم
بطرو شك بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء
فانه يحكم به حتى يعلم زواله روى زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب
الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا تنام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام
حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين
اخر فان اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح السيد الرضى بان
الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم وادرجه ابن الحاجب في المختصر في الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم
ذكر الفاظا اختلف في عمومها ومع التنزل عن ذلك فالظاهر هنا العموم فانه عم استدل على ان الوضوء اليقيني
لا ينقضه الا الشك النوم بقوله ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده انه لا تنقض يقين الوضوء ابدا بالشك
النوم كان هذا المقدمة الاولى مستدركة لانه بعد اثبات الحكم كافيا في الاستدلال يقتضى ان يكون عاما والخبر فان حمل المعرف باللام
هنا على العهد يحتاج الى قرينة مانعة عن الحمل على الجنس وليست متحققة قال الرضى في اوائل بحث المعرفة
والنكرة فكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل فينظر ذلك الاسم فان لم يكن معه قرينة
حالية او مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشرى الدالة على ان المشترى بعض في قولك اشترى
اللحم ولا دلالة على انه بعض معين كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهى اللام التى جيء بها للتعريف اللفظى

والاسم

والاسم المحلى باللام بل لاستغراق الجنس ثم شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال قلنا هذا
قوله ص الماء طاهر اي كل الماء والنوم حدث اي كل النوم اذ ليس في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة
ثم ذكر قوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي الا كل واحد منهم وقال العلامة التفتازاني في
المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ اذا دل بالحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان
يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون
للجميع واما هذا فينظر صاحب الكشاف حيث قال يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تع ان
الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله تع ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ولا يخفى ان
قوله لعدم دليلها صريح في ان لام الجنس على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على الجميع ثم لا يخفى ان التعيين
والشك حالا يمكن اجتماعهما في وقت واحد فالمراد انه اذا تعين وجود امر يجب الحكم بوجوده الى ان
يتحقق يقين اخر يعارضه وصحيحة اخرى لزرارة الخ وفي اخرها قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن
ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت
فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انها قد اصابها حتى تكون
على يقين من طهارتك تمام الحديث وههنا اليقين لا يمكن حمل اليقين على يقين طهارة الثوب والشك على
الشك في نجاسة الثوب بلا معارض اصلا كما مر وفي الكافي في باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة
في الصحيح عن زرارة عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام اثنين وقد احرز الثنتين قال
يركع ركعتين الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما
بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
ودلالته على العموم غير خفية وفي التهذيب عن بكر قال قال لي ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد
توضات فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى عمار في الموثق عن ابي عبد الله

قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله بن سنان في

الصحيح قال سأل رجل ابا عبد الله عم وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير

فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه قال ابو عبد الله عم صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته

اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وروى ضريس في الصحيح

قال سألت ابا جعفر عم عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم انأكله فقال اما ما علمت

انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لا تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وروى عبد الله بن سنان في الصحيح

قال ابو عبد الله عم كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه و

روى مسعدة بن صدقة في الموثق عن ابي عبد الله عم قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم

انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك

عندك ولعله حر باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء

كلها على هذا حتى يتبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وروى بعدة طرق عن الصادق عم كل ماء طاهر حتى

تستيقن انه قذر لانا نقول هذه الاخبار الاظهر انما تدل على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة

فلا تدل على حجيته على الاطلاق لانا نقول الحال على ما ذكرت من ان ورودها في موارد مخصوصة الا

ان العقل يحكم في بعض الاخبار الدالة على حجيته مطلقا ومن حكم الشارع به في مواضع مخصوصة كثيرة

كحكمه باستصحاب الملك وجواز الشهادة بحق بعلم الرفع والبناء على الاستصحاب في بقاء الليل

والنهار وعدم جواز قسمة تركة الغائب ولو مضى زمان يظن عدم بقائه وعدم تزويج زوجاته وجواز

عتق الآبق من الكفارات الى غير ذلك مما يحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة

السابقة ليس لخصوص هذه المواضع بل لان اليقين لا يرفعه الا يقين مثله وينبغي ان تعلم ان

للعمل بالاستصحاب شروطا الاولى ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت الاولى

اولا في الوقت الثاني فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا الثانية ان لا يكون شيء في الوقت الثاني امر ثانيتها

وجب

يوجب انتفاء الحكم الاول فالعمل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذه الشروط مثلا في مسئلة من
دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء بتيممه واتمام الصلوة للاستصحاب
ملاحظة النص الدال على ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصلوة
اولا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه ح يرجع الى فقد الشرط الاول لا حقيقة
والا فيصح التمسك به وفي مسئلة من طلق زوجته المرضعة ثم تزوجت بعد العدة بزوج اخر وحملت
ولم ينقطع بعد لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله المحقق في الشرايع وغيره يتوقف
على ملاحظة ما دل على ان لبن المرأة اي الحمل الذي حملت منه هل يشمل هذه الصورة اولا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب

الثالث

لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يصير من قبيل تعادل الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح
ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في مسئلة الجلد المطروح
قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فان في وقت حيوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير
مذبوح ولم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطهارة ح لا يمكن الا مع
الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حيوته اذ لم يعلم زوالها
لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف انفه او نحو الثابت اولا كعدم المذبوحية واستدل البعض اخر
على النجاسة بان للذبح اسبابا حادثة والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت انه ان اصل العدم
ايض مشروط بشروط منها ان لا يكون مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض ايضا باصالة عدم اسباب الموت
ايض **الرابع** ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ
ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الزمان الاول فكيف يمكن اثباته
في الزمان الثاني مثلا باستصحاب المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة
لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة والسر فيه ان عدم مذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت
حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني اعني الموت فعدم

المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف
انفه والمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الوقت الثاني ففي الحقيقة يخرج
مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرط بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم وليس المتمسك بهذا الاستصحاب الا
مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في
الوقت الاول وفساده واضح غني عن البيان **الخامسة** ان لا يكون هناك استصحاب آخر في امر ملزوم لعدم
المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة المايع القليل الواقع
ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فغاب عنه ثم
وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الاصلين فحكم ب
نجاسة الصيد وطهارة الماء ولكن عرفت سابقا ان طهارة الاشياء ليست بالاستصحاب بل وقد يقال بالاصل بمعنى
القاعدة المستفادة من الشرع وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار في بيان تطهير
النجس بالغسل في الثوب والبدن والاناء واعادة الصلوة قبله وهو صريح في بقاء النجاسة الى حين الغسل فيكون
بقاء النجاسة الى حين الغسل مدلولا للاخبار فلا يكون بالاستصحاب وكذا وقع الامر باهراق الماء القليل النجس والنهي
الظاهر في الدوام عن التوضي والشرب عن الماء النجس وهو كالصريح في استمرار النجاسة وورد الامر في حق المربية
للصبي بغسل قميصها في اليوم مرة وورد النهي عن الصلوة في الثوب المشترى من النصراني قبل غسله وفي
صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع حين سئله عن الارض والسطح يصيبه البول او ما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف
يطهر من غير ماء الى غير ذلك من الروايات ما يدل على بقاء النجاسة واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا عليه
فكيف يمكن القول بانه بالاستصحاب ففي بعض الامثلة المذكورة في شرائط الاستصحاب قد انضم اليه امر آخر
من الادلة وهو الاصل بمعنى القاعدة فامثلة للتوضيح وقد يمكن اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع في الحقيقة ترجيح
لما انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء قال المحقق الاسترابادي في الفوائد المكية بعد ايراد الاخبار الدالة
على الاستصحاب المذكورة لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد

والعلامة

والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي لبطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول
هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء، وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه
ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع
حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها ومن المعلوم انه اذا
تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع بالحقيقة
الى اسراء حكم الى موضوع اخر يتحد معه بالذات ويغايره بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا
المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي والاصل اي
الحالة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع بيان ذلك انه تواترت الاخبار
عنهم عليهم السلام بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيامة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل العلم عليهم السلام   الذكر ع
فعلم انه ورد في محل النزاع احكام نحن لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بحصر المسائل في ثلث امر بين رشده
وامر بين غيه اي مقطوع به لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى كلامه بالفاظه
ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين اما الاول فلانه ظ ان مورد الروايات بعدم نقض الشك لليقين انما
هو اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض له امر يجوز العقل دفعه كالخفقة والخفقتين للوضوء وظن اصابة
النجس لطهارة الثوب في لبس الذي الثوب ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع في هذه ا
المواضع لكون الاخبار المذكورة حجة عليه والا فنحن لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجود امر في وقت وتردد
في وقت اخر ام يجوز العقل ان يكون رافعا للاول لا فيما ترتب حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم
مترتبا على المركب من الموصوف والصفة جميعا ثم زالت الصفة في الوقت الثاني فانا لا نحكم ببقاء ذلك
الحكم في الوقت الثاني وهو ظ واما الثاني فلانا لا نم انه داخل في الشبهة بل هو داخل في البين رشده لان الاخبار
ناطقة بان الحكم السابق باق ما لم نعلم زواله ولا يزول بسبب الشك وهذا ظاهر وقال الفاضل في الفوائد المدنية
في اغلاط المتاخرين من الفقهاء ونرجعه من جملتها ان كثيرا منهم زعموا ان قوله لا ينقض يقينا بالشك ابدا وانما تنقضه

بيقين آخر جاز في نفس الحكم مرتين ومن جملتها ان بعضهم توهم ان قوله ع كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر يعم صورة
الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم تعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة تحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مراده ع ان كل صنف فيه طاهر
وفيه نجس كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم تميز الشرع بين فرديه بعلامة فهو لك طاهر حتى تعلم انه نجس
وكذا كل صنف فيه حلال وحرام مما لم تميز الشرع بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه انتهى كلامه
ولا يخفى عليك ما في كلامه فان قوله ع كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر عام شامل لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة
او بانه في الشرع هل هو طاهر او نجس مع ان الاول يستلزم الثاني للجاهل فان المسلم اذا اعار ثوبه للذمي
الذي يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذي هو مظنة النجاسة هل هو
مما يجب التنزه عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه ع قرر في الجواب
قاعدة كلية بان ما لم تعلم نجاسته فهو طاهر والفرق بين الجاهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة
اليه وغيره اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لم يمكن اقامة دليل عليه والقصة قد عرفت مما مر في القسم
الثالث ان الطهارة في جميع ما لم يظهر مخرج عنها قاعدة مستفادة من الشرع والقصة فرقة بين نطفة
الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها بحكم ما كان النطفة القصة منها طاهرة كنطفة غير ذي النفس ومنها نجسة
ومن العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك في بول الفرس هل هو طاهر او نجس وحكم بنجاسة نطفة الغنم عند
الشك وكذا الكلام في الحلال والحرام فان قلت قوله ع كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر ظاهر في جواز البناء
في جميع الاشياء على الطهارة حتى تعلم بالنجاسة من غير فحص المعارض مع ان البناء على اصل الطهارة وفي نفس الاحكام في المسائل
الاجتهادية التي يحتاج ترجيحها الى الفحص عن عدم المعارض والقصة على هذا يلزم معذورية من صلى مع البول مثلا
جاهلا بانه بول غير المأكول اذا جهل نجاسة البول فيجب ان يكون المراد من الحديث معذورية الجاهل باصابة النجاسة
لثوبه او بدنه او نحو ذلك لا معذورية الجاهل بالنجاسة مطلقا قلت اولا بامكان التزام معذورية الجاهل بالنجاسة
مطلقا من غير فحص لهذه الروايات وثانيا بالتزام معذورية الجاهل بالنجاسة مطلقا اذا لم يكن غافلا عن الحكم بالكلية
وعدم معذورية من سمع الحكم مثل نجاسة البول وان لم يصدق به بل ح يلزمه التفحص حتى يظهر له حقية الحكم الواقع

ولو بعدم

ولو بعدم الاطلاع على النجاسة بعد الفحص فان مقتضاه الحكم بالطهارة وثانيها بان ظاهر الحديث وان اقتضى عدم
وجوب الفحص مطلقا الا انه مخصص بما دل على لزوم الفحص عن المعارض في حق المجتهد في نفس الحكم حتى يجوز له الحكم بالطهارة
ورابعها بالتزام لزوم الفحص سواء جهل باصل النجاسة او باصابتها اذا كان من جهة الجهل بحكم الله لانه من قبيل الاجتهاد
فمن علم ان ظن النجاسة لا اعتبار به شرعا لا يلزمه الفحص عن ثوبه هل اصابته النجاسة او لا وقد دل عليه بعض الروايات
ومن لم يعلم ذلك وظن نجاسة ثوبه لا يبعد ان يقال انه يلزمه السؤال ان كان عاميا والفحص عن انه هل ورد
الشرع باجتناب مثل ذلك او لا ان كان مجتهدا او اعلم ان الشهيد الاول قال في قواعده البناء على الاصل وهو
استصحاب ما سبق اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر بالبراءة الاصلية
وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص
والناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال
او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في مواضع النزاع كما تقول الخارج من غير
السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت
معارض والاصل عدمه ومثله قال الشهيد الثاني في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الحال في القسم الاول
فانه قد مر مفصلا وعرفت ايضا ان الثاني ليس من الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن التقييد
في قوله الاستصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت بالشرع غير ظاهر لعموم ادلة الاستصحاب عليه بل امر فتدبر واما
الرابع فيجري فيه ما يجري في الثاني من خروجه عن الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يجوز الاستصحاب
وما قد يستدل في بعض المسائل بان هذا الحكم ثابت بالاجماع انما هو الى الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم
يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو غير منقح فانه يجب التفتيش عن متن الحكم المجمع عليه وهو محدود الى وقت او حال
او هو مطلق غير محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا ولا يجري تحقق الخلاف في وقت اذا كان
متن الاجماع غير محدود لانه يصير حجة على المخالف ثم اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا للمفيد
والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما في ابواب العقود

والاتفاقات يظهر ان المهم في الاغلب على الاستصحاب بهم يشهد بذلك شرح الشرايع للشهيد الثاني
وقد صرح الشهيد الاول في قواعده باختياره في مواضع منها في قاعدة اليقين ونسب الشهيد الثاني
اختياره في تمهيد القواعد الى اكثر المحققين حيث قال قاعدة الاستصحاب حجة عند اكثر المحققين
وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان القسم الثاني
التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت تلازم حكمين وتحقق احدهما فانه يدل على تحقق الحكم الاخر والتلازم قد
يكون مستفادا من الشرع كتلازم القصر في الصلوة والافطار في الصوم في السفر المستفاد من قوله عم
اذا افطرت قصرت واذا قصرت افطرت وقد يكون مستفادا من حكم العقل كما في ان الامر بالشيء
في وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم الامر بضده في ذلك الوقت بعينه والا لزم التكليف
بما لا يطاق وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه منصوصا او لا وهذا القسم مما يتوقف حكم العقل
فيه على ورود الخطاب الشرعي ويندرج فيه امور بحسب الظاهر ينبغي ذكرها وتبيين ما هو الحق في كل منها فالاول
مقدمة الواجب وقد وقع الخلاف في ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته اي ما يتوقف
عليه ذلك الشيء اولا فقيل بالتلازم مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل به اذا كان المقدمة سببا لا غير وقيل
به اذا كانت شرطا شرعيا لا غير والاول مذهب اكثر القدماء والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن
التعويل عليها لضعفها كما يتبين على تقدير عدم وجوب المقدمة يكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي
التكليف بذي المقدمة حينئذ كان تكليفا بما لا يطاق والا فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا وهو محال
وهذا الدليل عمدة ادلتهم وعليه يدور اكثر ادلتهم والجواب ان هذا الواجب لا يخلو اما ان يكون موقتا
او لا وعلى الاول فان تضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته
كالحج في المحرم مثلا فحينئذ نختار عدم بقاء التكليف وقوله يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا نعم يلزم ان
لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج مثلا في غير ذي الحجة ليس واجبا فان قلت
نحن نقول من استطاع للحج وترك المشي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة وهو في بلدة بعيدة لا يمكنه
ادراك

ادراك الحج في هذه السنة ان وجب عليه الحج في هذه السنة يلزم التكليف بالحج عادة والا يلزم خروج الواجب
في وقته عن الوجوب قلت لما كان وقوع الحج في هذه السنة في وقته محالا عادة فالتكليف به ثم يرجع
الى التكليف بايقاعه فيما بعد وقته فنختار عدم بقاء التكليف ح وليس الا خروج الواجب بعد وقته عن
الوجوب ولا استحالة فيه بل تحقق الاثم ح وان كان الوقت متسعا او لم يكن الواجب موقتا فنختار بقاء التكليف
وليس تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة بعد على انه يمكن جريان هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا
اذا تركها المكلف فتأمل واستدل ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الآتي بالمشروط
فقط اتيا بجميع ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فيلزم خروج الشرط الشرعي عن كونه شرطا والجواب بمنع الشرطية
لان المتبادر من الشرط انه لا يأتي الا بفعل الشرط فليس اتيا بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط
لفوت وصف التأخر في المشروط ح وهذه المسئلة بادلتها من الطرفين مذكورة في كتب الاصوليين كالمعالم
وغيره والمعترض مستظهر من اى نبيق الان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين في الاخبار والايات
القرانية على فعل المقدمة الواجب وتركها يحصل له ظن قوى بوجوب مقدمة الواجب مط واعلم انه
قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف في وجوب هذا
القسم من المقدمة لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع
جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك
ولما ضعف ادلتهم المذكورة على وجوب مقدمة الواجب فلا فائدة في التعرض لحال المقدمة المندوب
والحرام والمكروه الثالث النهي عن الشيء عند الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر بالشيء هل يستلزم
النهي عن ضده الخاص اولا بعد الاتفاق على النهي عن الضد العام اى ترك الواجب وادلة الاستلزام ضعيفة
كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فلا فائدة في ذكرها والحق عدم الاستلزام للاصل ولانه لو كان كذلك لتواتر
لانه من الامور العامة البلوى على ما قاله الشهيد الثاني انه لو كان كذلك لم يتحقق اباحة السفر الا لاوحدى الناس
لتضاده غالبا لتحصيل العلوم الواجبة بل قل ما ينفك الانسان عن شغل الذمة بشيء من الواجبات الفورية

مع انه على ذلك التقدير موجب لبطلان الصلوة الموسعة في غير اخر وقتها ولبطلان النوافل اليومية وغيرها فلو
كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص لتواتر عنهم عدم النهي عن اضداد الواجبات من حيث هي
كذلك والثاني باطل على انه لا ينقل احاد ايضا وبعض المتاخرين غير العبارة في المدعى وقال الامر بالشيء يستلزم
عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال فيبطل الضد اذا كان عبادة وفيه ايضا نظر لانك ستتلو عليك
فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل منهما اما مضيق او لا فالاقسام اربعة الموقت الموسع كالظهر
مثلا والموقت المضيق كالصوم وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق على المشهور وغيره مما وقته العمر وغير
الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول قوله الامر بالشيء
يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح في الواجبين الموسعين مطلقا اذ لا يتوهم فيه انه تكليف بالمحال وهو ظاهر واما في المضيقين
الموقتين فالمدعى حق الا انه لم يرد في الشرع شيء من هذا القبيل الا ما تضيق بسبب تاخير المكلف كما اذا اخر
المكلف كما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان يبقى من الوقت بقدر فعل احدهما ولكن لا يخفى
انه حينئذ لا يمكن الاستدلال على بطلان احدهما لتعلق الامر بكل منهما ولا يتفاوت كون احدهما اهم من الاخر بل الحق
في التخيير وتحقق الاثم ان كان التاخير بسبب تقصيره بل لا يبعد ان يقال بوجوب كل منهما في هذا الوقت ايضا ولا
يلزم التكليف بالمحال لان حتمية فعلهما في هذا الوقت انما هي بالنظر الى ما بعد ذلك الوقت لا بالنظر الى ما قبله لان
نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة اول الوقت ووسطه فكما ان الفعلين الواجبين في اول
الوقت ووسطه متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف بالمحال لكون الوجوب راجعا الى التخيير بحسب
اجزاء الوقت فكذا في اخر الوقت ايضا والحتمية يعني عدم جواز التاخير عنه لا يرفع التخيير فيه بالنظر الى ما قبله من اجزاء
الوقت فان قلت اذا قصر المكلف واخر الواجبين الموسعين حتى لا يبقى من وقتهما الا مقدار فعل احدهما فحينئذ ان
وجب كل منهما معا في هذا الوقت يكون تكليفا بالمحال ولا يجدي امكان ايقاعهما قبل هذا الوقت لان المفروض
انه فات قلت وجوبهما في هذا الوقت بالايجاب السابق الذي نسبته الى اول الوقت ووسطه واخره نسبة
واحدة فكما لا يتوهم التكليف بالمحال في الاولين فكذا في الاخر واما في المضيقين الغير الموقتين كازالة النجاسة عن

المسجد واداء الدين مثلا اذا اتفقا في اول وقت وجوبهما قبل ان يمضي زمان يمكن فعل احدهما فيه لا يجوز ان يكون كلاهما واجبا عينيا للزوم التكليف بالمحال بل يكون وجوبهما في التخيير بان لم يكن بينهما ترتيب ولا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بسبب الامر بالاخر لما عرفت تساويهما في الاهمية اولا واما اذا مضى من اول وقت قران وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التاخير مع امكان فعله سابقا وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميا بالنظر الى ما بعده اعني جواز تاخيرهما لا بالنظر الى ما قبله لامكان فعلها قبله وعلى اي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بسبب الامر بالاخر اما على الاول فلان الامر بهما على التخيير لا بهما معا حتى يتوهم التكليف بالمحال لكن مع تحقق الاثم بترك ما تركه لتقصيره بتاخيره واما على الثاني فلما عرفت فتدبر واما في الموسع مطلقا والوقت المضيق فقد يتوهم ان هذا الوقت المضيق لما صار متعينا لوقوع هذا الواجب المضيق فيه خرج ان يكون وقتا لهذا الواجب الموسع فلم يتحقق الامر فيه بالواجب الموسع فاذا فعل فيه يكون باطلا وفيه بحث لان خروجه عن وقتية الموسع ثم فان قلت فما الفائدة في جعل هذا الوقت المضيق الذي ليس الا بقدر الواجب المضيق وقتا له على التعيين وللموسع على التخيير قلت الفائدة فيه انه لو عصى المكلف وترك فيه الواجب المضيق ولكن اتى بالموسع يكون مؤديا للموسع غير فائت له وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق الغير الموقت اذا عرفت هذا عرفت ان القول بان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح الا في المضيقين الموقتين واما فيه فهو صحيح لكن لم يقع من هذا القبيل شيء في الشرع ولو وقع يكون محمولا على الواجب التخييري فلا يمكن الاستدلال فيه ايضا على بطلان احدهما ثم نقول وهل الامر بالشيء يستلزم عدم طلب ضده على طريق الاستحباب اولا الاظهر عدم الاستلزام فيه ايضا وتظهر الفائدة فيمن صلى نافلة الزوال في وقت الكسوف قبل صلوة الكسوف بحيث يفوته الفرض فان قلنا بالاستلزام يكون النافلة باطلة ويحتاج الى الاعادة والا فلا والحق الثاني اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت خاص واستحباب اخرى فيه بعينه ولا شك في صحة التصريح به من غير توهم تناقض بان يقول اوجبت عليك الفعل الفلاني في الوقت الفلاني وندبت

عليك الفعل الفلاني في هذا الوقت بعينه بحيث لو عصيت وتركت الفعل الذي اوجبته عليك فيه واتيت
بما ندبت عليك فيه كنت مذموما لتركك الواجب وممدوحا لفعلك المندوب ولو كان وجوب الشيء
في وقت منافيا للاستحباب اخر فيه لكان هذا الكلام مشتملا على التناقض مع انه ليس كذلك ضرورة ولا
يجري هذا في الواجبين الموقتين المضيقين لانه لا يمكن للمكلف بهما الخلاص من الاثم على هذا التقدير بخلاف
ما نحن فيه لانه يمكنه ترك النافلة فان قلت اذا علم الشارع ان فعل هذه النافلة مما لا ينفك عن العصيان يقبح
منه طلبها قلت الموجب للعصيان هو ارادة ترك الواجب واستحباب هذه النافلة انما هو على تقدير تحقق
هذه الارادة فكانه قال ان اخترت ارادة هذا الواجب فلا اطلب منك شيئا غيره وان اخترت عدم
فعل هذا الواجب فقد عصيت ولكن ح اطلب منك هذا المندوب فان قلت فهذا يرفع كون التكليف
بهما معا في حال واحدة قلت نحن ننزل الخطاب الوجوبي والاستحبابي لو ورد على هذا المعنى فلا يمكن
الاستدلال على بطلان المستحب بسبب الخطاب الوجوبي على انه على تقدير ارادة عدم الواجب يقع التكليف
بهما معا فتم اذا عرفت هذا فاستحباب شيء في وقت يكون بعض ذلك الوقت وقتا للواجب المضيق
يكون جائزا بالطريق الاولى اذ يمكن ح انفكاك الفعل المستحب عن العصيان بخلاف الاول فانه لا ينفك
عن العصيان وان لم يكن هو الموجب له بل الموجب سوء الاختيار واعلم ان من قال بان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده انما يقول به في الواجب المضيق كما صرح به جماعة اذ لا يقول العاقل بانه
اذا زالت الشمس مثلا حرم الاكل والشرب والنوم وغيرها من اضداده قبل فعل الصلوة ثم اعلم
ان ارادة مقدمة الواجب والنهي عن الضد في هذا القسم انما هو اذا لم يكن وجوب المقدمة وتحريم الضد
على القول به من باب دلالة اللفظ كما قيل به ولكنه بعيد جدا هذا القول القيم ولما كان ادلة اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن الضد ضعيفة فالاولى عدم التعرض لان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده
اولا وهل استحباب الشيء يقتضي كراهة ضده وبالعكس اولا الثالث المنطوق الغير الصريح وهو ما لم
يوضع له اللفظ بل يكون مما يلزم لما وضع له اللفظ وهي اقسام الاول ما يتوقف صدق المعنى

اوصحة

او صحته عليه ويسمى بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدقه يتوقف على
تقدير المؤاخذة لوقوعهما من غير المعصوم ع والصحة نحو واسئل القرية وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان المتوقف
عليه مقطوعا به الثاني ما اقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزمه جريان هذا الحكم في غير هذا
المورد مما اقترنت به ويسمى بدلالة التنبيه والايماء نحو قوله ع اعتق رقبة حين قال له الاعرابي واقعت
اهلي في شهر رمضان فانه يفهم منه ان علة وجوب العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع تحققت وهو حجة اذا
علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة فان مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق
في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له ع صليت مع النجاسة فيقول ع اعد صلوتك
فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة الثالث
ما لم يقصد عرفا من الكلام ولكن يلزم المقصود نحو قوله تعـ وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعـ و
فصاله في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فان المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وتعبها وفي
الثانية بيان مدة الفصال فلزم منهما العلم باقل مدة الحمل ويسمى بدلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا كان
اللازم قطعيا الرابع المفهوم وينقسم الى موافقة ومخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور
نفيا واثباتا او لا الاول الاول والثاني الثاني والاول يسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب وضرب
له امثلة منها قوله تعـ ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه يعلم من حال التافيف وهو محل النطق
حال الضرب وهو غير محل النطق وهما متفقان في الحرمة ومنها قوله تعـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنها قوله تعـ وان من اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده
اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فانه يعلم مجازاة ما فوق الذرة في الاول وتادية
ما دون القنطار في الثاني وعدم ما فوقه في الثالث فهو تنبيه بالادنى اي الاقل مناسبة على الاعلى
اي الاكثر مناسبة وهو حجة اذا كان قطعيا اي يكون التعليل بالمعنى المناسب كالاكرام في منع ا
التافيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء والامانة في اداء القنطار وعدمها في اداء

الدينار وكونه اشد مناسبة للفرع قطعيين كالامثلة المذكورة واما اذا كانا ظنيين فهو جاير حجية القياس للنهي عنه
كما يقال يكره جلوس المجنوب الصائم في الماء لاجل ثبوت كراهية جلوس المراة الصائمة في الماء ويقال اذا
كان يمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس اولى والعام يقتضي كون العلة في الاول جذب الماء في الفرج وفي الثاني
الفجور والاثم بخلاف م **الاول** مفهوم الصفة نحو في الغنم السائمة زكوة ومفهومه نفي الزكوة عن المعلوفة **الثاني**
مفهوم الشرط نحو اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا مفهومه نجاسة الماء القليل **الثالث** مفهوم الغاية نحو فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انه اذا نكحت زوجا غيره تحل له **الرابع** مفهوم العدد نحو فاجلدوهم
ثمانين جلدة مفهومه عدم وجوب الزائد على الثمانين **الخامس** مفهوم الحصر مثل المنطلق زيد مفهومه نفي الانطلاق
عن غيره وعد بعضهم مفهوم الاستثناء ومفهوم انما والحق ان دلالتهما على ما يفهم منهما من المنطوق على تقدير
ثبوت ان انما بمعنى ما والا وعلى تقدير كونه بمعنى ان التاكيدية وما الزائدة فلا مفهوم له اصلا وذلك لان
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ما دل عليه اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم
ونطق به اولا والمفهوم بخلافه ولا يخفى انا اذا قلنا ما جاء القوم الا زيد فنفي المجيئية عما عدا زيد من القوم مما نطق به
وكذا ما جاء الا زيد لان المقدر كالمذكور **السادس** مفهوم الزمان والمكان مثل افعله في هذا اليوم وفي هذا المكان
ومفهومه نفي الفعل في غير ذلك الزمان والمكان وقد وقع الاختلاف في حجية المفهوم باقسامه فالسيد المرتضى وجماعة
من العامة القائلين انكروا حجية جميع اقسامه والشيخ الطوسي قال بحجية مفهوم الصفة ومال اليه الشهيد وبه قال
اكثر العامة والظاهر ان من قال بمفهوم الصفة يعترف بحجية مفهوم الشرط والغاية والزمان والمكان لان
الاولين اولى منه والاخرين في معناه ومختار السيد المرتضى قوي ولما كان حجية مفهوم الغاية اقوى من
باقي الاقسام نحن نتكلم فيه ويظهر منه حال البواقي من غير تامل فنقول لنا ان قول القائل صوموا الى
الليل لا يدل على نفي وجوب صوم الليل بوجه اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب
صوم الليل بوجه اما المطابقة والتضمن النهار وعدم وجوب صوم الليل وهو ظ فان قلت نحن ندعي ان
مفهوم الغاية وغيره مما يلزم المنطوق لزوما غير بين كوجوب المقدمة الواجب ونحوه ولهذا ادرجناه في الالتزام

العقلية

العقلية قلت ليس هنا ما يوجب القول بالمفهوم كما ستعرف من ضعف ادلة الخصم واحتج الخصم بوجوه
ضعيفة اقوالها ان التعليق على الغاية والشرط والصفة وغيرها يجب ان يكون لفائدة والفائدة
هي مخالفة حكم المذكور للمسكوت عنه لان الاصل عدم غيرها من الفوائد وهي امور **الاول** ان
يكون قد خرج مخرج الاغلب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب ان تكون الربائب في
الحجور فقيل لذلك لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه **الثاني** ان يكون لسؤال سائل عن المذكور
او لحادثة مخصوصة به مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون لتعرفي
بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة **الثالث** ان يكون المصلحة في السكوت عن المسكوت عنه
وعدم اعلام حاله وغير ذلك من الفوائد المذكورة في المطولات والمخالفة مما لا يحتاج الى القرينة بخلاف
الفوائد الاخر فانها محتاجة الى القرائن اي راجحة فيصير عند عدم القرينة من قبيل لفظ المردد بين المعنى الحقيقي والمجازي
فالمظنة انه محمول على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة والجواب ان هذه الفوائد كلها مساوية في الاحتياج الى
القرينة وليس للمخالفة المذكورة رجحان على غيرها من الفوائد ليحمل عليه عند عدم ظهور القرينة بل يمكن ان يقال
ان الفائدة الثالثة وهي المصلحة في عدم الاعلام راجحة على غيرها سيما في كلام الائمة ع فظهر بطلان ادعاء
اللزوم الغير البين بين المفهوم والمنطوق واحتج صاحب المعالم ره على الادلة الالتزامية في مفهوم
الغاية بان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب
بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق وقريب منه استدلال ابن الحاجب في مختصره وتابعه
بعد ذلك في جواب السيد اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل
عن عدمه في الليل والجواب لا نم ان معناه ذلك بل معناه اريد منكم الامساك اي من زمان
اوله طلوع الفجر واخره الليل والظاهر ان مطلوبية الامساك في القطعة المخصوصة من الزمان لا يستلزم
عدم مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز ان يكون فيما بعدها ايضا مطلوبا موسعا لكن سكت
عنه لمصلحة اقتضت ذلك فقول القائل صوموا الى الليل يستفاد منه ان صوم الواجب

بذلك الخطاب انتهائه الليل وهذا لا يجري الخصم وقوله في بيان اللزوم اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون
اخره الليل منفكا عن عدمه في الليل لا يخفى ما فيه فان مدلول قول القائل صوموا الى الليل هو مطلوبية الصوم
اى الامساك الى الليل وليس لفظة الى الليل صفة للصوم حتى يكون المعنى مطلوبية الصوم الموصوف
بكونه منتهيا الى الليل مع انه على التقدير الوصفية ايضا يرجع الى مفهوم الوصف وهو نكرة فليس للمفهوم
لزوم ذهني مع المنطوق واحتج ايضا على حجية مفهوم الشرط بان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك
يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام
فظهر فيكون الاول ايضا هكذا ولا يخفى ما فيه اذ لا يلزم ان يكون ما يتبادر من لفظ الشرط متبادرا من ان
المسماة في العرف بحرف الشرط بل هو قياس كلام على كلام اخر من غير بيان الجامع مع ان ادعاء
التبادر من الثاني ايضا منظور فيه فتدبر ثم لا يذهب عليك ان ثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان
المفهوم مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم المعلوفة زكوة اوليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او ليس
في الغنم زكوة الا ان تسوم فهل يجوز بمجرد هذا مثلا القول بوجوب الزكوة في السائمة او لا فانكره الخصم
وقد عرفت حقيقة الحال واما اذا كان موافقا للاصل نحو في الغنم السائمة زكوة فان نفي الزكوة
عن المعلوفة هو المقتضي لبراءة الذمة فلا يظهر للخلاف فيه ثمرة لعيديا وكان المفهوم في هذا
القسم لما كان مركوزا في العقول بسبب موافقة الاصل ادعي انه حجة ومتبادر من حكم المنطوق ويؤيده
ان الامثلة المذكورة في استدلالهم من هذا القبيل واحتج بعضهم على حجية مفهوم الشرط والصفة بان هذا
النحو من التعليق يشعر بالعلية والعلة منتفية في المفهوم بحسب الغرض والاصل عدم علة اخرى فينتفي فيه
حكم المنطوق والجواب بعد تسليم اعتبار مطلق العلة منصوصة كانت او مستنبطة ان هذا النحو من
الاستدلال صحيح لرجوعه الى اصالة براءة الذمة كما عرفت ولا مدخلية للمنطوق فيه مثلا لو لم يكن المنطوق
دالا على وجوب الزكوة في السائمة متحققا امكن اجراء هذا الاستدلال على نفي الزكوة في المعلوفة
بان يقال الاصل عدم تحقق علل وجوب الزكوة في المعلوفة فينتفي وجوب الزكوة فيها الى هنا

في القياس

فی القیاس وهو اثبات الحکم فی محل لعلة لثبوته فی محل اخر بتلک العلة واختلف فی حجیته ولا خلاف
بین الشیعة فی عدم حجیته ما لم ینص علی العلة مثل ان یقول حرم الخمر فلا یجوز بمجرد هذا القول الحکم
بتحریم غیره من المسکرات لسبب ظن ان علة حرمة الخمر هی الاسکار وهو متحقق فی غیره الا ما نقل
عن ابی حنیفة انه کان یقول به ثم رجع بل انکار القیاس قد رصد متواترا عندنا واختلف اصحابنا
فی حجیة القیاس المنصوص العلة مثل ان یقول حرمت الخمر لاسکاره فهل یجوز القول بتحریم غیره من المسکرات
بمجرد ذلک اولا فانکره السید المرتضی ره وقال به العلامة وجماعة والحق ان یق اذا حصل القطع بان الاسکار فقط
علة للحکم خاص من غیر مدخلیة شیء اخر فی العلیة وعلم وجود تلک العلة فی محل اخر لا بالظن بل بالعلم فانه یلزم
القول بذلک الحکم فی هذا المحل الاخر لان الاصل ح یصیر من قبیل النص علی حکم کل ما فیه تلک العلة
فیخرج فی الحقیقة عن القیاس وهذا اختیار المحقق الشیخ ولکن هذا فی الحقیقة قول بنفی حجیة القیاس المنصوص
العلة اذ حصول هذین القطعین مما یکاد یحظر بخاطر فی تلک المحالات الا فی تنقیح المناط علی ما مر واعلم
ان للعلم بالعلة عند القائلین طرقا منها النص علیها وله مراتب صریح وهو ما دل وضعا مثل لعلة کذا او لاجل
کذا او کی یکون کذا او اذن یکون کذا ولکذا او بکذا اذا کانت الباء للسببیة او فانه وکذا وتنبیه وایماء وهو ما لازم
مدلول اللفظ وضابطه کل اقتران بوصف لو لم یکن للتعلیل لکان بعیدا مثل ما مر من قصة الاعرابی فکانه
فی جوابه قال واقعت فکفر وهذا القسم قد یصیر قطعیا فانه اذا علم عدم مدخلیة بعض الاوصاف فحذف
وعلل بالباقی یسمی بالتنقیح المناط القطعی کما یق ان کونه اعرابیا لا مدخل له فی العلیة اذ الهندی والاعرابی
وحکمها واحد فی الشرع وکذا کون المحل اهله اصلا فان الزنا اجدر وعند الحنفیة لا مدخلیة لکونه وقاعا فیکون الاکل
وغیره من مفسدات الصوم کذلک وقد یکون ظنیا محتملا لعدم قصد الجواب کما یقول العبد طلعت الشمس فیقول
السید اسقنی ماء ومن الایماء ما روی من قوله صلعم حین قالت له الخثعمیة ان ابی ادرکته الوفاة وعلیه
فریضة الحج فان حججت عنه اینفعه ذلک فقال صلعم ارایت لو کان علی ابیک دین فقضیته اکان ینفعه
ذلک قالت نعم قال فدین الله احق ان یقضی ومنه ان یفرق بین الحکمین بوصفین مثل للراجل

سهم وللفارس سهمان ومنه تعليق الحكم على الوصف المناسب مثل اكرم العلماء ومنه السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للتعليل في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى الذي يدعي
انه العلة كما يقال في قياس الذرة على البر في الربوية ان الاوصاف الصالحة للعلية في البر ليست الا القوت
والطعم والكيل لكن القوت والطعم لا يصلح للعلية فتعين الكيل ومنها تخريج المناط وهو تعيين العلة
في الاصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم في الاصل لا بالنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر
وحكمه ووصفه يوجب العلم بكون الاسكار مناسبا لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر
الى ذاته مناسب لشرع القصاص والمناسب اصطلاحا وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم
عليه ما يصلح ان يكون مقصود العقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة وفي هذه الطريقة لا يحتاج
الى السبر ويرد على القياس بعد الايرادات المذكورة في المطولات انه قد لا يكون علة الحكم في شيء
شيئا من اوصاف ذلك الشيء كما يدل عليه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت
لهم الاية وفي اية اخرى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما
الاية فانه يدل على ان علة التحريم لهذه الاشياء عصيانهم لا الاوصاف تلك الاشياء فتدبر **الباب الخامس**
في الاجتهاد والتقليد وفيه مباحث **الاول** الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة وفي الاصطلاح المشهور
انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وعندي ان الاولى في تعريفه انه صرف العالم بالمدارك
واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فدخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية الاصلية ولم
يستعمل فيه الفقيه مع خفاء معناه هاهنا والمدارك قد علم كميتها وحقيقتها سابقا والمراد باحكامها
احوال التعادل والترجيح وسيجيء ان شاء الله تعالى تحقيق ما يحصل بسببه العلم بالمدارك **الثاني** في ان الاجتهاد هل يقبل
التجزية او لا بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط في بعض المسائل لا في
بعض اخر وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه **الاول** انه اذا اطلع على
دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا دخل له فيها فان

قلت

قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فبطل الدعوى قلت انكار
حصول الظن بعدم المعارض مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الاختلاف فيها
واوردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا مما تقتضي الحكم العادة
بان ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول ظن قوي متاخم من العلم فان قلت التمسك في جواز
اعتماد المتجزي على استنباطه بمساواته للمجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان
يكون العلة في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة
قلت البديهة تحكم بالمساوات ح بمعنى ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي
ايضا كما سيجيء في اخر هذا البحث وقوله بان القوة الاولى كاملة دون الثاني ان اراد بالكمال الشمول والعموم
فالعقل يحكم بانه لا يصلح للعلية اذ العلة يجب ان يكون مناسبة والظ ان الظن بان المتعة مثلا نشرت اولا
نشرت او الرضاع الناشر للحرمة خمسة او عشرة لا دخل له في جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا في الصلوة
والمنكر مكابر بمقتضى عقله وان اراد ظن العالم بالكل بوجوب السورة مثلا يكون اقوى من ظن المتجزي بوجوب
السورة وان اطلع على جميع ادلة بوجوب السورة فهذا مجرد دعوى يحكم اول النظر ببطلانه الثاني ان التقليد مذموم
وخلاف الاصل ايضا فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم ع خرج عنه العامي الصرف بدليل دل على جواز
التقليد في حقه فبقي المتجزي والمطلق لعدم المخرج في حقهما فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول
اتباع الظن مذموم بل خلاف الاصل ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق
بدليل او جز فبقي المتجزي لعدم المخرج فيه قلت المخرج فيه متحقق فانه ليس له بد من اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد
او الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد وتقرير
الدليل بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز
الاجتهاد ولم يحصل القطع بجواز التقليد وكك الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول ولا دليل على عدم جواز عمل
المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي العلم والظن بجواز تقليد المتجزي واذا كان هناك

الثاني

الثالث ان امران احدهما يترتب على الاخر فلا يعدل من الاصل الى الفرع الامع القطع او الظن بوجوب العدول
او امر وجوب العمل باوامر الرسول صلى الله عليه وآله ونواهيه وكذا خلفائه صلوات الله عليهم عام فرج عنه العامي العرف اجماعا
لعدم امكان العمل في حقه فبقي المتجزي والوجهان متقاربا المأخذ قال في الذكرى وعليه اي على صحة التجزي نبه في
مشهور ابي خديجة عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا عليكم
قال في المعالم بعد ايراد كتحقيق له قد ظهر من ما مر جوابه لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو
اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة
التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسألة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن
ورجوعه في ذلك فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق
له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين احد الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد
وهو غير معروف انتهى وفيه بحث من وجوه **الاول** ان قوله التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل
قطعي وهو اجماع الامة وقضاء الضرورة به غير صحيح اذ الظاهر ان هذه المسألة حال الاستكمال عن الامام ع وظاهر ان
العمل بالروايات في عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام والقوة
القوية على الاستنباط بل يظهر بطلانه بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء الاصحاب والحاصل ان العلم بالاجماع
الذي يقطع بدخول المعصوم ع في هذه المسألة بل وفي غيرها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن
وقوله وقضاء الضرورة به ان اراد حكم بديهة العقل به من غير ملاحظة امر خارج فظاهر البطلان اذ العمل بالظن ونحو ذلك
ليس من البديهيات الصرفة وان اراد حكم العقل به بسبب انه اذا احتاج المكلف الى العمل وانحصر طريقه في التقليد
والاجتهاد فالبديهة تحكم بتقديم العمل بالحجة الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك بين المجتهد المطلق و
المتجزي والحاصل ان دليل عمل المجتهد المطلق بالادلة الشرعية هو ما ذكرنا لا ما ذكره من الاجماع اذ انتفاء الاجماع
القطعي هنا من اجلى الامور **الثاني** ان قوله واقصى ما يتصور الخ غير صحيح لان الادلة التي ذكرناها توجب القطع

بجواز

١

بجواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية **الثالث** ان قوله واعتماد المتجزي على الاصول حين الظن يفضي الى الدور الغير
غير صحيح لانه على تقدير جواز اعتماد المتجزي في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد فمن حصل له الظن من دليل
وامارة بشيء من المطالب الاصولية يجوز الاعتماد عليه على ذلك التقدير مجتهدا كان او مقلدا وعلى تقدير
عدم جواز الاعتقاد على الظن في الاصول فهذه المسئلة لا بد فيها من الاعتقاد على الظن بناء على عدم تحقق دليل قطعي على
جواز التجزي اذ عدم تحقق دليل قطعي دال على جواز التقليد له كذلك شخص اظهر فان قلت يجوز ان يقلد في جواز التقليد
قلت الادلة الدالة على ذم التقليد مطلقا وفي الاصول خاصة لكثرتها غير قابلة للتاويل فاذا كان صحة تقليده مبنيا
على صحة التقليد في الاصول كان ذلك يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول بصحة تقليده في الاصول فيجوز
له العمل بظنه في الفروع بعد اعتقاده الى حصل من التقليد في جواز اعتقاده على ظنه قوله انه خلاف الفرض ويستلزم
للزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور ههنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في مسئلة
التجزي والله اعلم ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية للمجتهد ممتنع عندنا لان الائمة عم لم يتمكنوا من
اظهار كل الاحكام نعم يمكن العلم بالاحكام الظاهرية المتعلقة بعمله في نفسه بل الظاهر ان القول بنفي التجزي انما هو
على طريقة جمع من العامة القائلين بان النبي ص اظهر جميع الاحكام بين يدي اصحابه وتوافر الدواعي على نقلها فما
لم يوجد فيه مدرك فعدم المدرك فيه مدرك لعدم الحكم فيه في الواقع فحكمه التخيير وقد عرفت بطلانه عندنا فان الائمة عم
كثيرا ما يتقون على انفسهم وعلى اصحابهم في بيان الاحكام بل ربما يحكمون على شخص معين بحكم مختص له لمدخلية
بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم كما روى ابن بابويه في الفقيه في اواخر باب ما يجوز للمحرم اتيانه وما لا
يجوز عن خالد بياع القلانس انه قال سئلت ابا عبد الله عم عن رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النساء قال عليه
بدنة ثم جاءه اخر فسأله عنها فقال عليه بقرة ثم جاء اخر فسأله فقال عليه شاة فقلت بعد ما قاموا اصلحك الله
كيف قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة فبين عم بعد السؤال
ان الاول موسر والثاني متوسط والثالث فقير من غير تصريح في كلامه بمدخلية الاحوال الثلث وهذا انما يعد
الظن في حصول العلم بتنقيح المناط فتأمل **البحث الثالث** فيما يحتاج اليه المجتهد من العلوم وهي تسعة ثلثة

الثالث

البحث الثالث

من العلوم الادبية وثلثة من المعقولات وثلثة من المنقولات **فالاول** من الاول علم اللغة والاحتياج
اليه ظاهر اذ الكتاب والسنة عربيان ومعاني مفردات اللغة انما يبين في علم اللغة **والثاني** علم الصرف والاحتياج
اليه لان تغيير المعاني بتصريف المصدر المبين معناه في علم اللغة الى الماضي والمضارع والامر والنهي ونحوها انما
يعلم في الصرف **والثالث** علم النحو والاحتياج اليه اظهر لان المعاني المركبات من الكلام انما يعلم به والاحتياج الى هذه
العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف النبي صلعم والائمة عليهم السلام كالعجم مطلقا والعرب اليوم في هذه الازمنة
التي متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم **والاول** من الثاني علم الاصول والاحتياج اليه لان
المطالب الاصولية مما يتوقف عليه استنباط الاحكام مثل كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة
الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب اولا وكذا الوحدة
والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص اولا وكذا وجوب مقدمة
الواجب والظاهر انه لا يعلم من اللغة وغيرها وليس احد الثقلين في هذه المذكورات بديهيا حتى يستغني
عن تدوينها وعن النظر فيها وكذا ليست هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث
النواهي وحكم ورود العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس مطلقا او منصوص
العلة ووجوب العمل بخبر الواحد وعدمه وان امكن ادعاء ثبوت وجوب العمل بالمتواتر من علم الكلام وكذا بقية المطالب.
والثاني علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه
ولا بما يريد خلاف ظاهره من غير بيان وهذا انما يتم ان لو عرف انه تعالى حكيم مستغن عن القبيح وكذا يتوقف على العلم
بصدق الرسول صلعم والائمة عليهم السلام والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد لا للاحكام بخصوصها **الثالث** علم
المنطق والاحتياج اليه انما هو لتصحيح المسائل المختلف فيه وغيرها في العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد سيما في الاصول
مع امكان الترجيح وكذا الرد الفروع العربية الى الاصول لانه محتاج الى اتمام الدليل وتصحيح الدليل لا يتم
الا بالمنطق الا للنفوس القدسية ثم اعلم ان العلوم المذكورة ليس جميع مسائلها المدونة مما يتوقف
عليه الاجتهاد بل ولا اكثرها على الظاهر والقدر المحتاج اليه مما لا يمكن تعيينه الا بعد ملاحظة جميع الاحكام

ويكن

ويكفي لصاحب الملكة الرجوع الى ما يحتاج اليه عند الاحتياج كما لا يخفى والظاهر الاستغناء عن المنطق في العمل
بالمنطوقات وكذا المفهومات الظاهرة فان قلت لا حاجة الى علم الاصول لوجهين الاول ان علم الاصول
قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة ع وانا نقطع ان قدمائنا ورواة احاديثنا ومن يليهم لم يكونوا عالمين بعلم
الاصول مع انهم كانوا عاملين بهذه الاحاديث الموجودة ولم ينقل عن احد من الائمة ع انكارهم بل
المعلوم تقريرهم لهم وكان ذلك الطريق مستمرا عند الشيعة الى زمان القديمين الحسن بن ابي عقيل وابي
علي احمد بن الجنيد ثم حدث تدوين الاصول بين الشيعة ايضا فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا
على العلم بمسائل علم الاصول الثاني ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم
الثلثة الاول فهو متمكن لفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول
مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله في التقليد الا مثل شخص حكم ملك على ناحية وعهد اليه
انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له
المخلص عند تعارض الاخبار فهو ترك جميع ما يبلغ من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول
او المنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه قلت اعلم اولا ان مباحث علم الاصول قسمان الاول
ما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثلا ان الحقيقة الشرعية ثابتة اولا وان الامر للوجوب والمرة والفور
اولا وكذا النهي وان المفرد المعرف باللام والجمع المنكر للعموم اولا والمخصص المتعقب للجمل المتعاطفة
كالاستثناء والشرط ونحوهما يرجع الى الاخيرة فقط او الى الجميع الى غير ذلك من المسائل المودعة في مواضعها
والثاني ما ليس كذلك مثل ان الامر بالشيء هل يقتضي وجوب مقدمته وتحريم ضده الخاص اولا وهل يجوز تعلق
الامر والنهي بشيء واحد اولا وهل يجوز التكليف بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه اولا وهل العام المخصص حجة
في الباقي اولا وهل العمل بالعام مشروط باستقصاء البحث عن المخصص اولا وهل المفهومات حجة اولا وخبر الواحد هل
هو حجة اولا الى غير ذلك من المسائل اذا عرفت هذا فنقول ما كان من القسم الاول فهو لم يكن في عصر الائمة ع وما
شابهه محتاجا اليه لان معاني الالفاظ وحقائقها كانت معلومة لهم لعدم تغير العرف في زمانهم وملاحظتها لسبب

وعدم جواز تركه الا بعد النظر في الادلة الدالة عليه صح

تغير العرف احتيج الى تحقيق هذه المسائل فدونوا لها علما على حدة ولا يلزم من استغنائهم استغنائنا فانه لما اشتبه علينا ان الامر للوجوب اولا لا يمكننا الحكم بوجوب شيء بمجرد ورود الامر به بخلاف ما ان الامر للوجوب وكذا الحال في بقية المسائل فكيف يتصور القول باستغنائنا عنه في العلم او الظن بالاحكام بل هل هذا الا جهل او تجاهل فان قلت يمكن العلم او الظن بهذه المطالب الاصولية من علم العربية قلت ليس شيء من هذه المباحث مبينا بحيث يشفي العليل ويروي الغليل في غير الاصول كما هو ظ للمتتبع وبعد التسليم فهي محتاج اليها وليس الغرض الا هذا وقد ظهر الجواب عما مر عن كلا الوجهين في هذا القسم اما الاول فظ واما الثاني فلما نا لانم حصول الفهم بدون العلم بهذا القسم من المطالب واما القسم الثاني فلا شك في الاحتياج اليه للعلم بالفروع والمتفرعة عليه مثلا اذا اريد العلم بحال الصلوة في الدار المغصوبة هل هي صحيحة او باطلة فلا بد من تحقيق حال تعلق الامر والنهي بشيء واحد بل هو جائز اولا اذ ليس لهذه المسئلة مدرك غير هذه المسئلة الاصولية على ما هو الظ من الكتب الاستدلالية وكذا العلم بحال الصلوة من اول الوقت مع شغل الذمة بحج مضيق او جواز السفر بعد الصبح من يوم الجمعة قبل صلوة يوم الجمعة اذا وجبت او صحة الصلوة في موضع يخاف في الوقوف فيه هلاك النفس او صحة النافلة في وقت الفريضة او صحة استيجار العبادة لمن في ذمته مثلها من عبادة نفسه او لمن يقلد الميت على المشهور او لمن استاجر نفسه قبل ذلك مثلها مع الاطلاق في عقدي الاجارة او التعيين في احدهما والاطلاق في الاخر على تقدير تقارب زمانهما بحيث لم يحصل البراءة من الاول وكانه لا خلاف في عدم صحة اجارة الحج لمن عليه واجب من نفسه او لا اجارة سابقة مع القدرة ولم يظهر مدرك له غير المسئلة الاصولية وكذا الحال في بقية المسائل سيما حجية خبر الواحد والاحتياج الى العلم بمثل هذه الفروع المذكورة مما لا يعتريه شك والقائل بالاستغناء عن علم الاصول يلزمه اما القول ببداهة احد طرفي هذه المسائل او بعدم الاحتياج الى العلم بمثل هذه الفروع المذكورة مما لا يعتريه شك في المسائل وكلاهما بديهي البطلان واستنادهم في عدم احتياج القدماء الى تحقيق هذا القسم على تقدير ان يعني هذا القسم كان لهم غنى عن تحقيق حاله مثل حجية خبر الواحد وما يتعلق به فان حصول العلم لهم بسبب المشافهة من المعصوم عم وبالتواتر وبالقرائن المفيدة للعلم

لسبد اثر

بسبب قرب زمانهم اغناهم عن النظر في خبر الواحد وما يتعلق به ولهذا ترى اكثر القدماء ممن يكون خبر الواحد كابن
بابويه في اول كتاب الغنية والسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس بل الشيخ الطوسي كما لا يخفى على المتامل
وغيرهم ولعل اكثر منهم من عاداتهم وعرفهم لعلومه كالقسم الاول مقدمة الواجب والمفهومات والعام
المخصوص ونحوها بل يمكن ادراجها في القسم الاول ايضا وبعضها مما لم يخطر ببالهم ولو خطر ببالهم لسهل عليهم
امام زمانهم ع مثل احتمال بطلان الصلاة في سعة الوقت ممن عليه حق مضيق اذ نحن لم ندع ان العمل منوط
اخبار القوم يتوقف على العلم بجميع هذا القسم من المسائل الاصولية بل نحن ندعي ان العلم لفروعها على نهاية يتوقف عليها نعم من
انكر التجزي يلزمه القول بعدم العلم لشيء من الاحكام بدون العلم بشيء من هذه المسائل الاصولية لكون عالم
من التحقيق يمكنه الاجتهاد والعلم بكثير من الاحكام مع الجهل بكثير من مسائل القسم الثاني فلا تغفل والكلام في قولهم لا يجوز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص والمعارض لعل اورده في موضعه من هذه الرسالة ان شاء الله تعالى **والاول** من الثالث العلم بتفسير الايات
المتعلقة بالاحكام ومواقعها من القرآن ومن الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة والمشهور
ان الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف ذلك وروى الكليني في باب النوادر
من كتاب فضل القرآن عن اصبغ بن نباتة قال سمعت امير المؤمنين ع يقول نزل القرآن اثلاثا ثلث فينا
وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام وفي الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال نزل القرآن
اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام وفي رواية اخرى عن ابي
عبد الله ع قال ان القرآن نزل اربعة ارباع ربع حلال وربع حرام وربع سنن واحكام وربع خبر ما كان قبلكم
ونبأ ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم ووجه الاحتياج اليه ان استنباط الاحكام من الايات الاحكام يتوقف
يتوقف على العلم بها وذلك ظاهر فان قلت قد ورد في الاخبار ان القرآن انما يعلم من خوطب به وانه
لا يجوز تفسير القرآن بالراي والطبرسي وغيره ويدل على مضمونه ما رواه الكليني في باب اختلاف الحديث
وفي التفسير المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي محمد الحسن ع العسكري فاما من قال في القرآن برايه فان اتفق له مصادفة
صواب فقد جهل في اخذه عن غير اهله والحديث طويل وقال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص

وعن الائمة القائمين مقامهم ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح انتهى والقمي قد روى
الكليني و علي بن ابراهيم وغيرهما روايات كثيرة دالة على ان في القران تبديلا وتغييرا كثيرا و على هذين الاصلين
لا يصح التمسك بالقران في الاحكام الشرعية ما لم يكن هناك نص وهو مغن ولا يكون الكتاب مما يتوقف عليه
الاحتجاج قلت الجواب من وجوه **الاول** ان المراد بانحصار علم القران وتفسيره في الائمة ع ما كان من حمل الكلام
على خلاف المدلولات الظاهرة فلا شك في حصول العلم بالتوحيد من اية قل هو الله احد والهكم اله واحد
وفي حصول العلم بطلب الصلوة من اية اقيموا الصلوة وان كان الصلوة مما يحتاج الى البيان وفي العلم بان
نصيب الذكر ضعف الانثى في الميراث في شريفة يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وفي الربع
للزوج مع الولد والنصف مع عدمه الى غير ذلك بحيث لا يعتريه شك ولا يدانيه ريب ويؤيد هذا الوجه
ما ذكره الطوسي ان التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل وان الفقهاء في جميع الاعصار يستدلون بالايات
القرانية وكتاب من لا يحضره الفقيه مملو سيما كتاب المواريث وغيره واستدلالات الائمة ع لاصحابهم
الشيعة ولغيرهم بالايات مما لا يعد ولا يحصى وحمل الطبرسي التفسير بالراي على عدم مراعات شواهد الالفاظ
وفيه بعد **الثاني** ان المراد بانحصار العلم بكل القران في الائمة يؤيد ما رواه الكليني في كتاب فضل القران ان
القران اسم للمجموع وما رواه في باب الرد الى الكتاب والسنة او باب اخر قريب منه من انه لا يدعي العلم بجميع
القران غيرنا الا الكذاب **الثالث** ان ههنا اخبارا معارضة للاخبار الاولة كحديث عرض الحديث على كتاب الله
والاخذ بالموافق وطرح المخالف خلف الحائط وفي هذا المضمون اخبار كثيرة بالغة حد التواتر فلو فرض ان العلم بالقران
لا يحصل الا بالحديث لم يكن للعرض فائدة وفي هذا الوجه دلالة على صحة الاعتماد على الاصل وظاهر الحال
من عدم النسخ والتخصيص اذ لو كان احتمال النسخ موجبا لعدم صحة الاعتماد على مدلول الاية لم يحصل العلم بصحة
الاحاديث الحديث بسبب عرضه على القران سيما عند تعارض الخبرين و على هذا يسقط ما توهم من انه على تقدير
العلم بمضمون الاية فالعلم ببقاء التكليف بمضمونه غير حاصل لنا لاحتمال النسخ والتخصيص واذا حصل التعارض
فيجب على تقدير التكافؤ حمل الاخبار الاولة على الكل لثبات كما لا يخفى واما حديث التفسير في القران

فلوما

فهو مما نقاه الاكثر وبالغ فيه السيد المرتضى في جواب مسائل الطرابلسيات وقد نقل كلامه الشيخ الطبرسي
في اوائل كتاب مجمع البيان وعلى تقدير التسليم فقد روي الثقة جواز العمل بهذا القران الموجود حتى يقوم
قائم آل محمد ص واعلم ان يتصور في حق المتجزي اوستغناه عن التفسير كما لا يخفى فتدبر والثاني من اقسام الثلث
العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موضع كل باب
بحيث يتمكن من الرجوع اليها ويتصور في حق المتجزي الغناء عنها ببعض الكتب الاستدلالية كما لا يخفى والثالث
من الثلث العلم باحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة الى كتب الرجال ووجه الاحتياج اليه ان
الاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقلوا
في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلابد في وجود رواية الكذب وربما لا يمكن التميز بغير الاطلاع على
حال الراوي وههنا شكوك الاول وهو ما ذهب اليه الفاضل مولينا محمد امين الاسترابادي
ان العلم باحوال الرواة غير محتاج اليه للعمل باحاديث الاحكام لان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم ع
وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن
مفيدة للقطع لصدورها من المعصوم ع فمن جملة القرائن انه كثيرا ما يقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان
الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وهذا النوع من
القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل الثقة العالم الورع
في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال
ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ع ومنها تمسكه باحاديث ذلك الاصل
او بتلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بروايات اخر صحيحة ومنها ان يكون رواية احد من الجماعة
التي ورد في شانهم من بعض الائمة ع انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله
في ارضه ونحو ذلك ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ والكافي ومن لا يحضره الفقيه لاجتماع شهاداتهم
على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها انتهى كلامه وذكر في حال شهاداتهم

ان ابن بابويه ره ذكر في اول كتابه انه لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين
ربي وقال محمد بن يعقوب في اول الكافي في جوابه لمن سئله تصنيفه وقلت انك تحب ان تكون
عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من
يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عم واعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احد تميز شيء مما
اختلف الرواية فيه عن العلماء برايه الا ما اطلقه العالم بقوله عم اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف
كتاب الله تعالى فدعوه وقوله عم دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عم خذوا بالمجمع عليه فان
المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد
علم ذلك كله الى العالم وقوله عم ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد يسر الله وله
الحمد تاليف ما سئلت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان من تقصير فلم تقصر نيتنا في هدية
النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل
بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا اذ الرب عز وجل واحد والرسول محمد ص خاتم النبيين واحد
والشريعة واحدة وحلال محمد ص حلال الى يوم القيمة انتهى قال ان كلامه ره صريح في انه قصد بذلك التاليف
ازالة حيرة السائل ومن المعلوم انه لو اتفق في كتابه هذا ما ثبت وروده عن اصحاب العصمة عم وما لم يثبت
لزاد السائل حيرة والشك لا فعلم ان احاديث كتابه كلها صحيحة وقال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار
ما حاصله ان الحديث على ثلثة اقسام لانه اما متواتر او لا والثاني اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع
للقطع او لا والثاني اما لا يعارضه خبر آخر او يعارضه والثاني اما ان لا يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او على
ابطال الآخر او لم يكن كذلك وجعل الاقسام قطعية الا الاخير اما المتواتر فظ واما المحفوف بالقرائن
الموجبة للعلم فظ ايضا فانه صرح بانه يجري مجرى المتواتر واما الثالث وهو كل خبر لا يعارضه خبر آخر فقال
فيه فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في
النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه ونعلم منهم ان نقل هذا القسم من المعصوم عم مجمع عليه وهذا فوق

الشادة

الشهادة بالصحة واما الرابع وقال فيه ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان بين الطائفة اجماع على صحة
احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماع على صحتهما كان العمل بهما جائز
اس انتفاء دعوى الاجماع على صحة هذا القسم فعلم منه ان كل خبر لا يعلم الاجماع على خلافه فهو عنده صحيح فهذا
شهادة منه على صحة الاحاديث بل كلها اذ القسم الذي ليس كذلك لا يكاد يوجد وقال القم وانت اذا فكرت
في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت القم ما عملنا عليه في هذا
الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا تخرج من واحد من هذه الاقسام ويفهم منه ان
كل حديث عمل هو به فهو عنده صحيح وقال في اول تيب واذكر مسئلة مسئلة فاستدل عليها اما من ظاهر
القران من صريحه او فحواه او دليله او معناه واما من السنة المقطوع بها من الاخبار المتواترة والاخبار
التي تقترن اليها القرائن التي تدل على صحتها واما من اجماع المسلمين ان كان فيها او اجماع الفرقة المحقة
ثم اذكر بعد ذلك ما ورد في احاديث اصحابنا المشهور في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها
وابين الوجه فيها اما بتاويل اجمع بينها وبينها او اذكر وجه الفساد فيها اما من ضعف اسنادها او عمل العصابة
بخلاف متضمنها وهذا الكلام صريح في ان ما لم يتعرض لتاويله او طرحه فهو اما من المتواتر او من المحفوف
بالقرائن المفيدة للقطع او من الاحاديث المشهورة عند ارباب الاحاديث فالاولان ظ انهما من قبيل
القطعي واما الثالث فهو القم لكن اشتهار الحديث عند اربابه القم مما يفيد القطع لصدوره من المعصوم فهو بيان
شهادة الشيخ الطوسي ره بهذا الوجه الذي ذكرته في هذه الرسالة مما لم اجده في هذا القائل بل هو نقل ان الشيخ في كتاب
العدة ذكر ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح ولكني تفحصت العدة فما رايت هذا الكلام فيه وذكر ان
الشيخ كغيره كان متمكنا من ايراد الاخبار الصحيحة من الكتب القطعية الاخبار فلا وجه لتلفيقه الاخبار
الصحيحة والضعيفة [illegible] يقطع العقل بسبب العادة بامتناعه ويمكن ان يكون قوله للاجماع
شهادتهم على صحة احاديث كتبهم اشارة الى كلام الكليني وابن بابويه ره وقوله وعلى انها ماخوذة
من تلك الاصول المجمع على صحتها اشارة الى كلام الشيخ الطوسي ره في العدة حيث قال في بيان

جواز العمل بخبر الواحد الوارد من طريق اصحابنا الامامية المروي عن النبي ص او الائمة ع اذا كان الراوي ممن لا يطعن
في روايته ويكون سديدا في نقله والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار
التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه انتهى فان هذا الكلام
يدل على ان الاصول الاربعمائة التي كانت للشيعة كان العمل بها اجماعيا وظ ان كتابي الشيخ اخذا احاديثهما
عنها بل الكتب الاربعة كلها والجواب عن هذا الشك منع كون اخبارنا كلها قطعية ليلزم الاستغناء
عن النظر في احوال الرجال وما ذكره من القرائن لا يدل شيء منها على المدعى اما الاول فلان العلم بكون الراوي ثقة
لا يرضى بالافتراء لا يحصل الا بالنظر في احوال الرجال وهو ظ مع ان حصول هذا العلم مط تحم وسيما مع العلم بكون
الراوي فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه غاية حصول الظن والفرض وفور هذا النوع من القرينة تحم اذ الظ
ان خبرا يكون سلسلة سنده كلها رجالا يحصل في كل منهم العلم بعدم افترائه وغلطه وسهوه في غاية الندرة
واما الثاني فلان تعاضد البعض بالبعض لا يوجب حصول القطع بالحديث مع ان الاخبار المتعاضدة
المتحدة المعاني التي لا يكون مشتركة في شيء من رجال السند قليلة الوجود فلا يوجب الاستغناء المذكور
اما الثالث فلان نقل الثقة لا يوجب القطع واليقين قوله مع تمكنه من اخذ الاحكام بطريق القطع ثم
اذ الظ ان الكليني وابن بابويه والشيخ ره لم يكونوا متمكنين من اخذ الاحكام عنهم ع بطريق القطع
ولو سلم امكان القطع في بعض الاحكام بالنسبة اليهم فهذا لا يوجب اقتصارهم على ايراد القطعيات
وترك غيرها بل عليهم ايراد الجميع مع ذكر ما يحصل به التميز بين المعتمد وغيره من ذكر رجال اسانيد الاخبار وقد فعلوا
ذلك وسيجيء بقية الكلام انشاء الله تع واما الرابع فلان الجماعة التي نقل الاتفاق على العمل بحديثهم في غاية
القلة مع انه لا يحصل العلم بانه منهم الا بمعرفة الرجال واليقين هذا الاجماع ظني لانه منقول من طريق الاحاد
فلا يوجب القطع بالحديث بل لا يوجبه لو كان متواترا ايضا لانه فرع عدم جواز العمل بغير القطعي والا فيجوز
ان يكون عمل العصابة بحديثه ووصف حديثه بالصحة لكونه ثقة تحصيل الظن بحديثه ايضا لا لكي ولو وجد
حديث يكون جميع رجال السند ممن اجمعت العصابة على تصحيح حديثه وهو في غاية الظهور واما الخامس

فالكلام

فالكلام فيه كالرابع واما السادس فلان شهادة المشايخ الثلثة بل اخبارهم بصحة اخبار كتبهم لا يستلزم
قطعيتها عندهم فضلا عن قطعيتها عندنا فانه كما ان اتصاف الحديث بالصحة عند المتاخرين لا يستلزم
قطعيته فكذا عند القدماء اذ الصحيح في مصطلحهم يطلق على الحديث بالصحة عند المتاخرين لما يستلزم
تعاضده بامور يوجب الاعتماد عليه والركون اليه وربما لا يصير بمجرد ذلك قطعيا قال الشيخ الفقيه بهاء
الملة والدين في فواتح كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث
المعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك بامور منها وجوده
في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة ع وكانت متد
اولة لديهم في تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره في اصل او اصلين
منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده في اصل معروف انتسابه الى احد الجماعة الذين
اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى
ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ
الطائفة في كتاب العدة كما نقله عن المحقق في بحث التراوح من المعتبر ومنها اندراجه في احد كتب التي عرضت
على احد الائمة ع فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله بن علي الحلبي الذي عرض على الصادق ع وكتابي يونس بن
عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع ومنها اخذه من احد كتب التي شاع بين
سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة
لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي
وكتب الحسين بن عبد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة
الاسلام محمد بن بابويه على متعارف القدماء من اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه
فحكم بصحة جميع ما اورده من الاحاديث في كتاب من لا يحضره الفقيه وذكر انه استخرجها من كتب
مشهورة عليها المعول واليها المرجع انتهى كلامه ره واذا كانت الاحاديث ظنية فيجب الفحص عن احوال

الاختلاف في اسباب الجرح فقيل الكبائر سبع وقيل اكثر وقيل بانها اضافية وعلى هذا لا يمكن الاعتماد
على تعديل المعدل وجرح الجارح الا مع العلم بموافقة مذهبه للمذهب من يريد العمل وهذا العلم مما لا يكاد يمكن
حصوله اذ المعدلين والجارحين وهم الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي وابن طاوس وابن الغضائري
وغيرهم ليس مذهبهم في عدد الكبائر معلوما بل صرح الشيخ بتوثيق المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا في
افعال جوارحه وتوثيق بعض المتأخرين كالعلامة وابن داود مبني على توثيق القدماء والقم اعتبر بعض العلماء
في الجرح والتعديل شهادة اثنين وعلى هذا لا يوجد حديث صحيح يكون جميع رجال سنده معدلا بتعديل
القم تعديل هؤلاء المعدلين مبني على غيرهم مع عدم معلومية مذهب هؤلاء القم وهذا الشك مما اورده
الشيخ الفقيه بهاء الملة والدين فقال من المشكلات انا لا نعلم مذهب الشيخ الطوسي ره في العدالة وانه
يخالف مذهب العلامة وكذا لا نعلم مذهب بقية اصحاب الرجال كالكشي والنجاشي وغيرهم ثم
نقبل تعديل العلامة في التعديل على تعديل اولئك والقم كثيرا من الرجال ينقل عنه انه كان على خلاف
المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والقوم يقبلون روايته من المصلح مع انهم غير عالمين بان اداء الرواية
متى وقع ابعد التوبة ام قبلها وهذان المشكلان لا اعلم احدا قبلي تنبه لشيء منهما انتهى كلامه ره
والقم العدالة بمعنى الملكة المخصوصة التي ذهب اليها المتأخرون مما لا يجوز اثباتها بالشهادة
لان الشهادة وخبر الواحد ليس حجة الا في المحسوسات والعدالة بمعنى الملكة المخصوصة ليست محسوسة
كالعصمة فلا يقبل فيها الشهادة فلا يعتمد على تعديل المعدلين بناء على طريقة المتأخرين وهذا مما اورده
الفاضل الاسترابادي والقم تقرر في محله ان شهادة فرع الفرع غير مسموع ولا يقبل الا من شاهد
الاصل وشاهد الفرع مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر المعدلين والمجروحين من شهادة فرع فرع الفرع
اذ الظ ان الشيخ الطوسي والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب مثل الباقر عم والصادق عم
بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة وكذا الظ عدم ملاقاتهم لمن ادرك اصحاب هؤلاء الائمة عم فلا
تكون شهاداتهم الا شهادة فرع الفرع بمراتب كثيرة فكيف يجوز التعويل في الشرع على شهاداتهم في

الجرح والتعديل بل هذا ايض مما اورده المورد المذكور وايض فلما يخلو اسم عن اشتراكه بين جماعة
بعضهم غير معدول وكثيرا ما لا يحصل العلم بان الشخص الواقع في سند الرواية المخصوصة هو ذلك
الثقة او غيره وقلما يحصل بكثرة التتبع ظن ضعيف بانه هو الثقة لا غير واعتبار مثل هذا الظن
في الشرع بحيث يعتمد عليه في الاحكام الشرعية مما لا دليل عليه فلا يتحقق للتعديل فائدة
يعتد بها حتى يكون علم الرجال محتاجا اليه وايض على تقدير العلم بان رجال الرواية الفلانية
ثقات لا يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من الرجال السند من البين فلا يمكن حصول العلم
بصحة الحديث بالاصطلاح المشهور ح فلا يحصل ايض للتعديل فائدة لنا يعتد بها وقد ذكر صاحب
منتقى الجمان ان في كثير من روايات الشيخ الطوسي عن موسى بن القاسم البجلي في كتاب الحج علة و
ذلك ان الشيخ اخذ الحديث من كتاب موسى بن القاسم وهو اخذ الحديث عن كتب جماعة وذكر اول
السند في اول رواياته ثم بعد ذلك ذكر صاحب الكتاب الذي اخذ الحديث من كتابه والشيخ روى
تلك الاحاديث عن موسى صاحب ذلك الكتاب مع انه لم يلقه فصار الحديث منقطعا
معللا انتهى وعدم مثل ذلك غير معلوم في بقية احاديثه بل ولا في احاديث غير الشيخ ايض غاية
حصول الظن بالعدم وجواز الاعتماد على مثل هذا الظن في الاحكام الشرعية غير معلوم وذكر ايض ان
الكليني قد لا يذكر اول سنده احتمالا على اسناد سابق قريب والشيخ ربما غفل عن المراعات فلو
روى الاسناد من الكافي في صورته وصله بطريق الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة فيصير الاسناد في
رواية الشيخ منقطعا ولكن مراجعة الكافي تفيد وصله ولا يخفى انه لا باس وقوع مثل ذلك من الشيخ
فيما نقله في غير الكافي من كتب الحديث وهكذا في حق غيره كما عرفت وايض كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة
يعطف بعضهم على بعض وبعد التتبع يعلم ان العطف سهو والواجب نقل البعض عن بعض وكذا
الحال في عكس ذلك قال في المنتقى ومن المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط تكرر رواية الشيخ
عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد والحسين بن

سعيد فقد وقع في خط الشيخ في عدة مواضع منها ابدال احدى واوي العطف بكلمة عن وقد اجتمع الغلط
بالنقيصة والزيادة في رواية سعد عن الجماعة المذكورة بخط الشيخ في اسناد حديث زرارة عن ابي جعفر عم
فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين فان الشيخ رواه باسناده عن سعد بن
عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما يروي عن ابي نجران بواسطة احمد بن
محمد بن عيسى وابن ابي نجران عن حماد بغير واسطة كرواية الحسين بن سعيد عنه ونظايره هذا كثير انتهى كلامه ره و[illegible]
حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم لشهادة الميت وهو غلط والجواب عن جميع هذه الشكوك
المذكورة هنا لابد لبيان الاجوبة الجدلية عن كل منها هو ان احاديث الكتب الاربعة اعني الكافي و
الفقيه والتهذيب والاستبصار ماخوذة من اصول وكتب معتمدة معول عليها كان مدار العمل عليها
عند الشيعة وكان عدة من الائمة عم عالما بان شيعتهم يعملون بها في الاعصار والامصار وكان
مدار مقابلة الحديث وسماعه في زمن العسكري عم بل بعد زمن الصادق عم على هذه الكتب ولم ينكر
احد من الائمة عم على اصحاب الشيعة في ذلك بل قد عرض عدة من الكتب عليهم ككتاب الحلبي وكتاب
حريز وكتاب سليم بن قيس الهلالي وغير ذلك والعلم باخذ الكتب الاربعة من هذه الاصول المعتمدة
يحصل من اخبار المحدثين الثلثة على ما مر مفصلا ومن شهادة القرائن بان تمكنهم من اخذ الاخبار
من هذه الكتب المعتمدة يمنعهم من اخذها من الكتب التي لا يجوز العمل بها والعادة شاهدة بان
من صنف كتابا وتمكن من ايراد ما هو الحق عنده لا يرضى بايراد المشتبهات المشكوكات اذا عرفت
هذا فنقول انا لما حصل لنا علم عادي بان اخبار الكتب الاربعة ماخوذة من كتب معتمدة بين
الشيعة فنحن لا نحتاج الى العلم باحوال الرجال حيث لا معارض له واما مع التعارض فنحن نتفحص عما
يحصل به رجحان احد المتعارضين على الآخر عند النفس من العرض على كتاب الله وعلى مذاهب
العامة ومن حال الراوي وكثرته وثقته ونحو ذلك ولا شك في حصول الرجحان عند النفس
بسبب تعديل المعدلين وان ورد عليه ما ذكرت من الشكوك ومن لم يحصل عنده رجحان بذلك

فلم

فحكمه سيجيء في بحث التراجيح ان شاء الله فان قلت فعلى هذا يكون اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور
من المعصوم ع كما قال به المورد المذكور قلت لا يلزم منه كون جواز العمل بهذه الكتب قطعيا كون
اخبارها قطعية الصدور من المعصوم ع اذ يجوز من المعصوم ع تجويز العمل بكتاب مشتمل على الاخبار الكثيرة
بحيث يعلم عدم صدور بعضها عنه ومن غيره من الائمة ع لعدم تمكنه من تميز الصحيح عن غيره بتقية او
ضيق وقت او نحو ذلك وهذا غير خفي فان قلت اذا جاز العمل بما في هذه الكتب فلا نحتاج في
العمل الا العلم باحوال الرجال عند التعارض ايضا اذ يصير من قبيل تعارض قطعيين وحكمه التخيير او
التوقف او الاحتياط كما سيجيء ان شاء الله قلت قد عرفت ان قطعية العمل لا تقتضي قطعية الحديث ونحن قد
حصل لنا القطع بجواز العمل في صورة عدم التعارض ولهذا ترى جل الفقهاء بل كلهم يستدلون على المطالب
بالاخبار الضعيفة السند ويكفي في ذلك ملاحظة كتب الاستدلالية للشيخ والسيد المرتضى والعلامة
والمحقق وابن ادريس وغيرهم واما مع التعارض فقد وجدناهم لا يطرحون المتعارضين بل يفتشون
عما يحصل به عندهم رجحان احدهما على الاخر في الفهم من ملاحظة الراوي ونحو ذلك وانما قلنا ان المعلوم
هو جواز العمل بهذه الاخبار عند عدم التعارض واما في صورة التعارض فجواز العمل باحدهما مع امكان
ترجيح احدهما على الاخر بملاحظة حال الراوي او نحوه غير معلوم بل المعلوم من حال السلف عدم العمل
بدون التفتيش عن حال الرواة لانه من جملة ما يحصل به الترجيح ضرورة على ان الشكوك المذكورة معارضة
للضرورة اذ ربما يحصل من التفتيش العلم العادي بعدالة بعض الرواة وضبطه وديانته فانا بعد التفتيش
حصل لنا القطع بثقة مثل سلمان الفارسي والمقداد وابي ذر ونظرائهم وزرارة وابي بصير المرادي
والفضيل ونظرائهم وانكار ذلك مكابرة وربما نحكم بعدالة شخص لم نره ولم يشهد عندنا من نعتمد على
قوله بمجرد الاطلاع على احواله وسيرته وعلمنا بعدالة مثل الشيخ ابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والمحقق وامثالهم
من هذا القبيل فاذا قيل ملاحظة كتب الرجال كان هذا حاصلا لنا في تقديم العلماء اياهم والاقتداء
بهم الا غير ذلك من القرائن فلا يلزم من الشكوك المذكورة سد باب الاحتياج الى علم الرجال والى التفتيش

عن احوالهم نعم هذا العلم لا تحصيل الآن فقليل من الرواة غير اصحاب الاصول واما اصحاب فيمكن تحصيل هذا العلم في كثير
منهم ثم يمكن تحصيل العلم بان الرجال الذين بينهم وبين مصنفي الكتب الاربعة من شيوخ الاجازات فلا يضر عدم
عدالتهم في صحة الحديث والقدح فان بعض الرواة قد ورد الاخبار من الائمة الاطهار بلعنهم وذمهم والاجتناب
عنهم وبانهم من الكذابين والمفترين مثل فارس بن حاتم القزويني وابا الخطاب محمد بن ابي زينب والمغيرة بن سعيد
ونظرائهم ويشكل جواز العمل برواية هؤلاء الملعونين الكذابين وان كانت موجودة في كتب الاربعة الا ان
تكون معتضدة باحدى القرائن المذكورة لانا لا نعلم ان قدمائنا كانوا يعملون باخبار هؤلاء وان كانت مودعة في الاصول
المعتمدة فيحتاج الى معرفة الرجال ليتميز من نفى بعدم جواز العمل برواياتهم عن غيرهم واعلم ان ههنا شيئا آخر سوى العلوم
المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد اما بالشرطية او بالمكملية الاول علم المعاني ولم يذكره الاكثر في العلوم الاجتهادية
وجعل بعضهم من المكملات وعده بعض العامة من الشرائط وهو المنقول عن السيد المرتضى في الذريعة وعن
الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كتاب كفاية الطالبين الثاني
علم البيان ولم يفرق احد بينه وبين علم المعاني في الشرطية والمكملية الا ابن جمهور فانه عد علم المعاني من المكملات
وسكت عن البيان وعلل بان احوال الاسناد الخبري انما يعلم فيه وهو من المكملات لعلوم العربية الثالث علم
البديع ولم اجد احدا ذكر الا ما نقل عن الشهيد الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كفاية الطالبين فانهما عدا
العلوم الثلثة اجمع في شرائط الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم الثلثة اما على تقدير صحة التجزي
فظ واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معاني العبارات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه بحث
عن الزائد على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه من الاحوال التي بها يطابق الكلام لمقتضى الحال كاحوال
الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل
والايجاز والمساواة وبعض مباحث القصر والانشاء والمحتاج اليه يذكر في كتب الاصول والبيان علم يعرف
به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول ايضا والبديع
علم يعرف به وجوه محسنات الكلام وليس شيء من مباحثه مما يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقدم الفصيح على غيره

والافصح

والافصح عن الفصيح في باب التراجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة لغير المتجزي ولانه في بعض الاحيان ان
فصاحة الكلام وافصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بتمثل هذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقدم الكلام الذي ضمنه
تاكيدا ومبالغة على غيره وسيجيء الكلام على هذه الامور في باب التراجيح انشاء الله تعالى ولكن لا شك في ممكنية هذه العلوم
الثلثة للمجتهد **الرابع** بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة وهو ايضا ليس مشكل و
شرط اما في المتجزي فقط واما في غيره فلانه ليس على الفقيه الا الحكم بالقضايا الشرطيات واما تحقيق اطراف الشرطية
فليس في ذمته مثلا عليه ان يحكم بان من اقر بشيء فهو مواخذ به وليس عليه بيان كمية المقر به في قوله لزيد علي ستة الا النصف
ما لعمرو ولعمرو ستة الا النصف ما لزيد فتامل **الخامس** بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض للعلم بتفاوت
مطالع بعض البلاد مع بعض او تباعدها وكذا مسائل الصوم مثل تجزي كون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة
الى بعض الاشخاص **السادس** بعض مسائل الهندسة كما لو باع شكل العروس مثلا **السابع** بعض مسائل الطب
كما لو احتاج الى بعض الفرائع كالعلم بالغبن والعيوب ونحو ذلك **الثامن** فروع الفقه ولم يذكره الاكثر
في الشرائط والحق انه لا دخل لها في تحصيل العلم بحال الاحاديث ومع ذلك بدون ممارسة فروع الفقه **التاسع** العلم
بمواقع الاجماع والخلاف لئلا يخالف الاجماع وهذا الشرط لا يستغني غير المتجزي عنه وهذا العلم انما يحصل في
هذا الزمان بمطالعة الكتب المستدلة الفقهية ككتب الشيخ والعلامة ونحوهما **العاشر** ان يكون له ملكة مستقيمة
يتمكن بها من رد الجزئيات الى قواعدها الكلية واقتناص الفروع من الاصول وليس هذا الشرط مذكورا في
كلام من الاصوليين وتحقيق المقام ان الدليل النقلي اذا كان ظاهرا او نصا في معناه ولم يكن له معارض
ولا لازم غير بين ولا فرد غير بين الفردية فلا يحتاج الحكم بمعناه والعمل به الى هذا الشرط بل يكفي الشرائط
السابقة مثلا في العلم بان الكر من الماء لا ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة من قوله ص اذا بلغ الماء كرا
لم ينجسه شيء لا يحتاج الى اكثر من العلم بمعاني مفردات هذا الحديث من اللغة والصرف وبالهيئة التركيبية
من النحو وهذا ضروري واما عند وجود المعارض فيحتاج الى الملكة المذكورة للترجيح وكذا العلم باللوازم الغير
البينة كالحكم بوجوب المقدمة والنهي عن الاضداد عند الامر بالشيء ومفهوم الموافقة والمخالفة ونحوها

وربما يحتمل كفاية العلم بالمطالب الاصولية لهذا القسم والعمدة في الاحتياج الى الملكة انما هو الحكم بفردية
ما هو غير بين الفردية للكلي المذكور في الدليل والمعارضة له ولمقدمتها والصغرى او نحو ذلك مثال العلم باندراج
الكر الملفق من نصفين نجسين مع عدم التغير في الحديث المذكور حتى يحكم بطهورية او عدم اندراجه فيه
فيحكم ببقائه على النجاسة يحتاج الى تامل تام وفهم زكي وكذا في اندراج من عنده من الماء ما لا يكفيه للوضوء
الا مع مزجه بمضاف لا يسلبه الاطلاق في غير الواجد للماء فيصح تيممه او في نقيضه وهو الواجد للماء فيبطل تيممه وكذا
في اندراج الخارج من بيته للسفر قبل حد الترخص في الحاضر فيتم الصلوة او في المسافر فيقصر وكذا في اندراج حاج
في طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر على ذلك المال في المستطيع فيجب عليه الحج او عدم اندراجه فيه فلا
يجب وهذا القسم من الكثرة بحيث لا يعد ولا يحصى ومعظم الخلافات بين الفقهاء يرجع الى هذا ولا شك
ان للعلم بهذا القسم ليعمل لنفسه او ليفتي غيره يحتاج الى ملكة قوية وفهم زكي وطبع صاف ويجب الاجتناب في
الحكم بان هذا الشيء الجزئي فرد لهذا الكلي ومندرج فيه عن الاعتماد على الظنون الضعيفة والناشية عن الهوى
النفساني ويجب ان يختبر نفسه في الاستقامة طبعه بحيث يحصل الجزم بسببه بعدم اعوجاجه في الاغلب والا
فلا يعتمد على اعتقاداته في الاحكام التي من هذا القبيل وربما قيل بجواز الاعتماد على شهادة عدلين
خبيرين بذلك وهو محل تامل مع عدم حصول الجزم من شهادتهما بانتفاء القرائن فان قلت اعتبار هذا
الشرط يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد والثاني باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلان الملكة المذكورة
امر غير منضبط لانه لا يكاد يتفق اثنان فيها لاختلاف الطبايع في غاية الاختلاف فليس هنا مرتبة
معينة يمكن ان يقال من له هذه المرتبة مجتهد دون من هو دونها فلا يمكن تحصيل العلم باجتهاد احد
واما بطلان التالي فلانه لا يتم التكاليف في مثل هذا الزمان بدون العلم بالاجتهاد اذ غير المجتهد
لا يجوز له العمل باعتقاداته ولا يجوز لغيره العمل بقوله لما تقرر من الادلة على اعتبار كل شرط من الشرائط
المذكورة للعمل بالاحكام الشرعية وايضا اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم وجوب الاجتهاد كفاية
والثاني باطل وبيان الملازمة ان هذه الملكة امر موهبي من الله تعالى لا يمكن كسبه واذا امكن تقويته

في العمل بالكتب فانا نرى جماعة لا يمكنهم تحصيل مسائل العربية النظرية في الجملة وان صرفوا اعمارهم في تحصيلها
بل نرى جماعة لا يمكنهم الا تحصيل قليل من بعد الكد التام والسعي البليغ فعلم ان هذه الملكة مما لا يتحقق في اكثر الناس
فلم يكن الاجتهاد واجبا عليهم والا لزم التكليف بما لا يطاق واما بطلان التالي فلانهم بين قائل بوجوبه العيني كما
كما نقله الشهيد في الذكرى عن قدماء اصحابنا وفقهاء حلب وبين قائل بوجوبه الكفائي ومن خواص واجب الكفائي
اثم الكل بتركه لا يقال الاجتهاد وليس واجبا كفائيا بالنسبة الى كل المكلفين بل بالنسبة الى كل المكلفين بالنسبة الى اصحاب
الملكة فعلى تقدير انتفائها لا يلزم اللازم اثم صاحب الملكة المذكورة لانا نقول شرط التكليف اعلام المكلف وقبل
الاجتهاد لا يتميز صاحب الملكة عن غيره فلا يعلم احد انه مكلف بالاجتهاد لعدم علمه بانه صاحب الملكة والقول
بلزوم تأثيم غير المعين وانه غير المعين وانه غير معقول كما صرحوا به في تحقيق واجب الكفائي والقول بهذا الجواب
خلاف ما صرحوا به من تأثيم الكل بترك الاجتهاد والجواب الحق عن كلا البحثين انا ما ادعينا اعتبار الملكة
المذكورة في مطلق المجتهد بل اعتبرناها في المجتهد المطلق لما عرفت ان العلم بمعاني الادلة الشرعية الناصة او الظاهرة
في معانيها بل المعارضة غير محتاج الى الملكة والاحتياج اليها انما هو لاجل العلم بحكم التراجيح واللوازم الغير البينة
او الجزئيات الغير البينة الاندراج تحت القواعد الكلية ونحو ذلك فان اراد المعترض بالاستغناء عن الملكة
الاستغناء في القسم الاول فنعم الوفاق وان اراد الاستغناء في هذه الاقسام الاخر فلا نسلم اما ان اراد عدم الاحتياج
في استعلام هذه الاقسام الى الملكة المذكورة فان اراد الاول فبطلانه ظاهر فانه كثيرا ما يقع الاحتياج الى العلم بهذه الاقسام
مثلا ربما يحتاج الى ان نعلم ان نصف كر من الماء كل منهما نجس هل يطهران بمزجهما اولا وهذا العلم لا يحصل الا
بان نعلم بل هو مندرج في قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا اولا وهو يحتاج الى الملكة المذكورة وكذا يحتاج
الى ان نعلم ان الحاج متى كان في طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر على اعطاء ذلك المال هل هو داخل
في المستطيع الى الحج اولا وكذا نحتاج الى ان نعلم بل الدين المضيق يبطل الصلوة في اول الوقت اولا اذ ظاهر
ان القول ببطلانها يتوقف على اتمام الدليل الدال على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص والقول
بصحتها يتوقف على القدح في الدليل المذكور وكلاهما لا يتم بدون الملكة ومثل هذه المسائل المحتاج اليها اكثر من ان

بمحضى وان اراد الثانى اى عدم الاحتياج لاستعلام مثل هذه المسايل المذكورة فبطلانه من اجلى البديهيات لانا
لا نقضى بالملكة الاحاطة بها بتمكين من ترجيح احد الطرفين المسائل فلا يتصور العلم بالنفى او الاثبات فى هذه المسايل
الا بالملكة فنعلم ان الدليل على الاستغناء فى هذه الاقسام شبهة فى مقابلة البديهية الامر القطعى وتفصيل الجواب
عن الاعتراض الاول منع استلزام اعتبار الملكة المذكورة فى الاجتهاد المطلق عدم العلم بوجود المجتهد المطلق الآن
والعلم بالاحكام التى هى من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين فقط لانا نعتبرها فيه واما فى القسم الثانى فلان
الاطلاع على هذه الملكة ليس بمتعذر بل ولا متعسر غاية التعسر بل يمكن بالمعاشرة وباخبار جماعة وشهادة عدلين
المطلعين على قول ونصب نفسه متعرضا للفتوى بمجمع خلق كثير من اهل العلم وتعرض ترجيحاته المخترعة على ترجيحات
من هو معلوم انه صاحب الملكة ونحو ذلك كما سيجئ ان شاء الله تعالى فى مسئلة على حده وعدم انضباط الملكة المذكورة
بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها حالة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول بحيث
لا يقع الغلط منه غالبا ولها مراتب كثيرة المتصف بكل منها ممن يتعلق به احكام المجتهد وعن الاعتراض
الثانى القسم بمنع الملازمة والبيان الذى ذكره لم يكن دالا على نفى الوجوب الكفائى عن مطلق الاجتهاد وقد
عرفت مرارا عدم اعتبار الملكة المذكورة فى العلم بالاحكام التى هى من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين
اتفاقا فان قلت هل الاجتهاد فى الاحكام التى هى من قبيل القسم الثانى واجب اولا قلت يمكن ان يقال
انه واجب كفائى بالنسبة الى صاحب الملكة لقوله شرط التكليف اعلام المكلف وقبل الاجتهاد لا يتميز
صاحب الملكة عن غيره نعم قلنا قبل الاجتهاد فى القسم الثانى من الاحكام وبعد الاجتهاد فى القسم الاول تميز
صاحب الملكة عن غيره باحدى الطرق المذكورة سابقا ولا يلزم تاثيم غير المعين لان عدم التعيين قبل الاجتهاد
فى القسم الاول من الاحكام مستند الى تقصيرهم من ترك الاجتهاد بالكلية وبعده يتحقق التعيين لو لم
تقصروا بترك الفحص عن حالهم ولتصريحهم انما هو بتاثيم الكل بعدم الاجتهاد بالكلية فتدبر وقال مولانا محمد امين
الاسترابادى الذى يظهر لى من الروايات ان طلب العلم الذى يتعين على كل شخص فى كل وقت بقدر ما يحتاج اليه فى ذلك الوقت
ولا يجب كفاية طلب العلم بكل ما يحتاج اليه الامة كما قالت العامة لانه غير منضبط بالنسبة الى الرعية والتكليف

بغير المنضبط ح كما تقرر في الاصول في بحث علة القياس بل نفهم من الروايات ان علم الرعية بجميع ذلك
من المحالات انتهى **وهم وتنبيه** قد بالغ المدقق مولانا محمد امين الاسترابادي في انكار الاجتهاد و وهم وتنبيه
زعم ان الاجتهاد لا يكون الا ظنيا واحكامنا كلها قطعية لما مر من ان القران والسنة لا يجوز العمل
بها الا بعد تحقق ما يوافقهما في كلام العترة الطاهرة واخبار العترة الطاهرة كلها قطعية لما مر من الوجوه وجوابه
اولا ان اشتراط كون المجتهد فيه ظنيا ليس الا في كلام العامة والعلامة وقليل من اصحابنا والاكثر منا لم يذكروا
الظن في تعريف الاجتهاد فقطعية الاحكام لا ينافي صحة الاجتهاد ومع انه في الحقيقة راجع الى نزاع لفظي
وثانيا انا لا نم قطعية صدور احاديثنا كلها عن المعصوم وقد مر الكلام فيه وبعد التسليم لا يلزم قطعية الحكم بل قلما
يبلغ دلالة الاخبار على جميع ما يستفاد منها مرتبة القطع وهو في غاية الظهور والقدح شنيع على اكثر فقهائنا
رضه بانهم يفتون بمجرد ارائهم من غير دليل وانت قد عرفت ان كثيرا من الاحكام من قبيل اللوازم الغير
البينة الا بالتامل والدليل ومن قبيل الجزئيات والافراد الغير البينة الفردية ونحو ذلك ولما كان العلم بادلة
هذه الفروع في اصولها يحتاج الى طبيعة وقادة وقريحة نقادة يحصل للبعض دون البعض لا يحسن ممن لا يحصل
له الطعن على من حصلت فيه بانه افتى في الحكم الفلاني من غير دليل مثلا ربما يتوهم ان القول بوجوب
القصد بالبسملة الى سورة معينة في الصلوة قول بالحكم الشرعي من غير دليل اذ لا نص يدل على ذلك
الوجوب وهو باطل لان من قال به يقول انه قد ورد النصوص بوجوب قراءة سورة كاملة ولا يتحقق
السورة الكاملة الا مع القصد المذكور لان البسملة لما كانت مشتركة لا تتعين جزءا الا بالقصد والغرض
ان فتاوى الفقهاء كلها راجعة الى احد من الادلة التي هي واجب الاتباع عندهم ولا اقول
بامتناع الغلط والخطاء عليهم اذ غير المعصوم لا ينفك عن السهو والخطاء اذ احد من العقلاء لم يجوز
والقول في الاحكام الشرعية بغير دليل ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند الفقهاء الشيعة كلهم صرحوا
بذلك في جميع كتبهم الاصول في القران والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه والادلة
العقلية التي قد مر الكلام والفتاوى الراجعة الى الادلة العقلية هي الاستصحاب واقسام المفهوم

قليلة في كلامهم والمعظم من قبيل جزئيات المندرجة تحت اصولها التي لا يمكن ارجاعها الا الى احدى الادلة العقلية والادلة

المعظم العلامة الفهم منهم قدة في اشياء مخصوصة نعم قليل من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله كانوا يعملون بالرأي ويسمون

باصحاب الرأي والظاهر انه اما العمل بالاستحسان او المصالح المتجردة المرسلة اذ لا يتصور غيرها وكيف يتوهم من

له شائبة من العقل ان معظم فقهائنا كالمفيد والمرتضى والشيخ الطوسي وتلامذتهم والمحقق والعلامة وجميع

المتأخرين كانوا يعملون في الاحكام الشرعية بما لم يعمل به اكثر العامة ايضاً فان الفتاوى المذكورة

في كتب العلامة والمحقق وغيرهما من المتأخرين ستجد مأخذها في كتب الشيخ الطوسي ونظرائه مثل ابن

ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد والمرتضى وغيرهم كما هو مذكور في كتب الاستدلال وقد نقل اغلاطاً

من العلامة يعلم بادنى تأمل انه هو الغالط فيها وذكر ان الشهيد الثاني نقل في شرح الشرائع عن العلامة

انه قال في القواعد في مسئلة افتيت بهذا بمجرد رأي ولم اجد فيها نصاً ولا اثراً وانا اقول حاش ثم

حاشا ذلك من مثل العلامة بل ممن له ادنى فضل وورع وقد تصفحت من اول شرح الشرائع

الى كتاب الميراث فما وجدت ما نقله عنها ولا اثراً وهذا القواعد ظاهر وكيف والعلامة ره

ينادي في كتبه الاصولية بانحصار الادلة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس المنصوص العلة

والاستصحاب ثم الشرح في كتاب الصلح من المذكرة انه قال مسئلة ولست اعرف من هذه المسئلة بالخصوصية نصاً من الخاصة ولا من العامة وانما صرت الى ما قلت عن اجتهاد مني والظاهر ان مراده بالاجتهاد

ما هو الاستدلال بالعمومات فانه استدل على فتواه في هذه المسئلة بجواز التصرف للانسان

في ملكه كيف ونشاء دلالة العمومات عليه ظاهرة وقد وجدت مواضع من ما عد من اغلاط العلامة

غير موافق لعبارة الكتاب الذي نقله عنه فانه قال رد الفروع والجزئيات الى اصولها قلنا لا

انا اذا علمنا ان هذا الحكم متعلق بهذا الكلي وعلمنا ان هذا الشيء الخاص فرد لهذا الكلي يحصل لنا العلم

بان ذلك الحكم متعلق بذلك الشيء الخاص فان قال ان فردية الفرد لابد ان تكون قطعية حتى يقع الحكم مع

ان الفقهاء يحكمون بمجرد الظن قلنا الذي ذكره الفقهاء الحكم على الاشياء بالادلة الظنية يثبت حجيتها

١٩٢ انتهى

في الشرع ولما يعلم من ذلك انهم يكتفون في فردية الفرد واندراج الجزئي بالظن حتى يصح الطعن مع
انه يمكن الاستدلال على الاعتماد على هذا الظن القوي بما يستدل به على حجية خبر الواحد كما لا يخفى و
القوي انه اورد في بحث صحة احاديثنا ان الفاضل المدقق محمد بن ادريس الحلي اخذ احاديث من اصول
قدمائنا التي كانت عنده وذكرها في باب هو اخر ابواب السرائر واورد حديثين عن جامع البزنطي
صاحب الرضا ع احدهما عنه عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال انما علينا ان نلقي
اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا والثاني احمد بن محمد بن ابي نصير عن ابي الحسن الرضا ع قال
علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان هذين الحديثين الصحيحين يدلان على لزوم رد الفروع
الى الاصول والظاهر انه لا معنى للتفريع الا اجراء الاصول في الكليات الى الجزئيات والافراد فقط
بل لا يخفى صدق التفريع المامور به في الاجراء الى الافراد المظنونة الفردية ولكنه محل تامل واعلم ان ربما
الاجتهاد كما يطلق على العمل بالراي وبالقياس وهذا الاطلاق كان شايعا في القديم قال الشيخ الطوسي
في بحث شرائط المفتي من كتاب العدة ان جماعة من المخالفين عدوا من العلم بالقياس وبالاجتهاد
وباخبار الاحاد ووجوه العلل والمقاييس وما يوجب غلبة الظن ثم قال انا بينا فساد ذلك و
ذكرنا انها ليس من ادلة الشرع والظاهر ان الاجتهاد الذي ذكره انه ليس من ادلة الشرع ليس بالمعنى
المتعارف اذ لا يحتمل كونه من جنس الادلة والسيد المرتضى في كتاب الذريعة ذكر ان الاجتهاد عبارة
عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص والادلة او اثبات الاحكام الشرعية بما في طريقه
الامارات والظنون وقال في مواضع اخر منه وفي الفقهاء من فرق بين القياس والاجتهاد وجعل
القياس ما له اصل يقاس عليه وجعل الاجتهاد ما لم يتعين له اصل كالاجتهاد في طلب القبلة وفي
قيمة المتلفات واروش الجنايات ومنهم من عد القياس من الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم
منه قال واما الراي فالصحيح عندنا انه عبارة عن المذهب والاعتقاد الحاصل من الادلة الغير
الحاصل من الامارات والظنون وهذا حاصل كلامه والظاهر ان الاجتهاد في كلامه ليس بمعناه المعروف

وقد ورد ذم الاجتهاد في بعض الاخبار وهو بهذا المعنى الثاني وكان هذا هو الباعث لانكار الاجتهاد
للقائل المذكور وهو غلط ناش من الاشتراك اللفظي والذي ذم الاجتهاد مستندا الى غلط جماعة من المجتهدين
شبيه باستدلال عوام العامة على عدم صحة مذهب الشيعة بتركهم لصلوة الجماعة واستدلال جماعة من جهلة العوام
على ذم العلم بان جل علماء هذا الزمان حريصون على الدنيا وهو مذموم او على غلط بعض المجتهدين بمجرد رايه
او غلطه في بعض الاحكام على تقدير تسليمه لا يوجب بطلان الاجتهاد اي العلم بالاحكام من ادلتها
التفصيلية وهو من البديهيات وربما يستدل لهم بانا لا ننكر الاجتهاد بالمعنى ان العمل بالادلة والاحاديث
يتوقف على الملكة المذكورة اذ الظاهر ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة عليهم السلام كل
من سمعها من الشيعة من العوام والعلماء والانكار لذلك مكابرة ولم ينقل عن احد من الائمة عليهم السلام الانكار
على احد من الشيعة وهذا مما يوجب القطع بجواز العمل بالكل من فهمها من غير توقف على امر اخر وجوابه
انك قد عرفت وجه الاحتياج الى الشرائط المذكورة في هذه الاعصار دون عصر الائمة عليهم السلام وعرفت ان الاحتياج
الى الملكة المذكورة انما هو العمل باللوازم الغير البينة اللزوم والافراد الغير البينة الفردية ونحو ذلك لا العمل
بما طابق الاخبار ومدلولاتها والذي هو معلوم من حال السلف هو عملهم بهذه الاخبار وبمدلولاتها
الصريحة واما العمل باللوازم والافراد الغير البينة فلا نعلم من حالهم العمل بها بدون الملكة بل هو بين
البطلان فان قلت ما ذكرت يلزم الاستغناء عن الملكة للعمل بمدلولات الصريحة للاخبار ولو كان
لها معارض وقد مر خلافه قلت المعلوم من حال السلف العمل بما سمعوا من الاخبار المعتمدة من غير الفحص عن المعارض
ولا يلزم منه الاستغناء عن الملكة بعد الاطلاع على المعارض وسيجيء لهذا زيادة بيان في بحث التراجيح
ان شاء الله تعالى فان قلت لا يجوز العمل الا بالمدلولات الصريحة لان اللوازم والافراد الغير البينة ان كانت ظنية فلا
يجوز العمل للادلة الدالة على النهي عن العمل بالظن ولقوله عليه السلام ما تعلمون فقولوا وما لا تعلمون فها واهوى بيده
الى فيه وهذا داخل فيما لا تعلمون فيجب التوقف فيه وان كانت قطعية فلا يجوز الفرق لاحتمال قصر الحكم على ما لا
يحتاج في الحكم بلزومه او بفرديته الى دليل ونظر فان وجوب العمل بالاخبار لا علم لمن تمكن من اقامة الدليل

ولمن لم

ولمن لم يتمكن مثلا اهل الاجتهاد ويقولون يجب على الولي منع الطفل عن مس كتابة القرآن ولو كان
مميزا متوضيا لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والطفل لما لم يكن وضوءه شرعيا لم يكن رافعا للحدث فهو محدث
والمحدث لا يجوز له مس كتابة القرآن فيجب من باب الحسبة منعه والمنع في الطفل يتعلق فنقول بعد تسليم جميع
المقدمات لم لا يكون المنع مقصورا على من علم كونه محدثا من نظر ودليل والطفل المتوضي ليس كذلك في
العرف خاص بذلك قلت قد مر انه يحصل القطع بتعلق الحكم بالافراد واللوازم الغير البينة اذا قطع باللزوم و
الفردية والتضمن الخبران المذكوران المنقولان عن اسرائيل يدلان على ذلك وايضا لم يزل العلماء في عصر الائمة
عليهم السلام يجرون حكم الكلي على افراد كزرارة ومحمد بن مسلم وهشام بن حكم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان
ونظرائهم من اهل النظر والاستدلال وايضا كان الائمة عليهم السلام كثيرا ما يستدلون على حكم باية ويستدلون على الآية
كما لا يخفى على المتتبع فلا يكون الحكم مقصورا على اللوازم المبينة اللزوم والافراد البينة الفردية فتدبر وبعد يستدل
لهم للخصم ايضا بان مصنفي الكتب الاربعة مصرحون بجواز العمل بالاحاديث من غير توقف على ملكة او غيرها سوى
الحديث فيكون الاجتهاد باطلا اما الاول فلان ابا جعفر بن بابويه صرح في اول من لا يحضره الفقيه بان وضع الكتاب
انما هو لان يرجع اليه ويعمل بما فيه من لم يكن الفقيه عنده وهو صريح في ان المقلد الذي عليه الاستغناء على تقدير
حضور الفقيه والمجتهد عنده عليه العمل باخبار هذه الكتاب عند عدم حضور فقيه وثقة الاسلام صرح في
اول باب الكافي بانه كتاب يكفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل
وهذا ظاهر في جواز رجوع كل متعلم ومريد لعلم الدين الى هذا الكتاب من غير توقف على شرط وكذا رئيس المحدثين
الطائفة ذكر في اول الاستبصار ان تهذيبه كتاب يصلح ان يكون مذخورا يلجأ اليه المبتدي في تفقهه و
المنتهي في تذكره والمتوسط في تبحره وقال في اول التهذيب ايضا ما فيه اي في الكتاب المذكور من كثرة
النفع والربط في العلم والظاهر ان المبتدي لا يكون مستجمعا للشرائط المذكورة للعمل بالاحكام سيما الملكة
وقلت عن بهائي يلزم من كلامك تصريحهم بجواز العمل على اطلاق الاخبار ومدلولاتها الصريحة لكل الحديث سواء
كان مستجمعا للشرائط الاخر او لا ولا يلزم منه عدم اعتبار شرائط الاخر والملكة في العمل بالقسم الثاني من القسمين

البحث الرابع

المذكورين للاحكام الشرعية والله اعلم **البحث الرابع** في التقليد وهو قبول قول من يجوز عليه الخطا في غير حجة ودليل ويعتبر في المفتي الذي يستفتي من العدالة الشرايط المذكورة على النحو المذكور ان يكون مؤمنا ثقة ويكون حصول هذه الشرايط فيه معلوما للمقلد بالمخالطة المطلقة ان امكن الاطلاع في حقه او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المفيدة للعلم او بشهادة العدلين العارفين على قول والاشتراط المشافهة بل يكون العمل بالرواية عنه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف ما نقل عن الشهيد الثاني في كتاب آداب العالم والمتعلم وفي جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي او لا معه للجمهور اقوال اصحها عندهم جوازه مطلقا لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولذا يعتد بها بعدهم في الاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع شهادته بخلاف فسقه والثاني لا يجوز مطلقا لفوات اهلية بالموت وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوص المتاخرين منهم بل لا نعلم قائلا بخلافه يعتد بقوله الثالث منعه مع وجود الحي لا مع عدمه ونقل الشهيد الاول في الذكرى القول بجواز تقليد الميت ولم يصرح باسم قائله ونقل المحقق الشيخ علي في حواشي الشرايع من الشيخ السعيد فخر الدين عن والده العلامة جواز تقليد الميت اذ اخلا العصر عن المجتهد الحي واستبعده وحمل كلامه على الاستغنا بكتب المتقدمين في معرفة صور المسائل والاحكام مع ابقاء المرجع وقال فخر المحققين في كتاب ارشاد المسترشدين وهداية الطالبين على ما نقله عنه انه قال في وجه الاقتصار على الاصول الكلامية اقتصرت على هذه الاصول ولم اذكر العبارات السمعية لان والدي جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر ره ذكر ما اجمع عليه اهل البيت عم وهم الائمة عم المعصومين عم وما صح نقله عنهم بالطريق الذي له الى الشيخ الطوسي ره الصحيح ومن الشيخ الطوسي الى الائمة عم بالطرق الصحيحة التي لا شك فيها ولا ريب ان الوالدي ره لما ذكر بان له ان الميت لا قول له فقال اني قد اثبت لكم ما اتفق عليه الائمة عم فلا يحتاج الى احد لجد معرفة واجب الاعتقاد دون غول بعض الى غيره فقد عدل في تقليد المظنون عن قول المعصوم عم المقول لا قول المجتهد فان المؤمنين تمسكوا واعتمدوا عليه انتهى كلامه واحتج الشيخ علي ره في حواشي كتاب الجهاد من الشرايع على المنع بوجوه **الاول** ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وضعف هذا الوجه ظاهر لانه يعد عدم صحته على اصولنا منتقض بمعروف النسب

١٤٢

مع انهم اعتبروا شهادة المیت فی الجرح والتعدیل وهو یستلزم الاعتداد بقوله فی العدد الکبایر فتم **الثانی** لو جاز
العمل بقول الفقیه بعد موته لامتنع فی زماننا للاجماع علی وجوب تقلید الاعلم والاورع من المجتهدین و
الوقوف علی الاعلم والاورع بالنسبة الی الاعصار السابقة فی هذا العصر غیر ممکن وفیه بعد تسلیم هذا الاجماع
انه یمکن الاطلاع علی الاورع والاعلم بالاثار والاخبار والتصانیف ونحو ذلک وهذا فی غایة الظهور
الثالث ان المجتهد اذا تغیر اجتهاده وجب العمل باجتهاده الاخیر ولا تمیز فی المیت الا الاول والاخیر وفیه انه
یمکن العلم بتقدیم الفتوی وتاخیرها فی المیت وانه لا یتم الا فی میت تغیر فتواه فی مسئلة واحدة واحتمال التغیر
ینتقض بالحی **الرابع** ان دلائل الفقه لما کانت ظنیة لم یکن حجیتها الا باعتبار الظن ای حصل معها و هذا
الظن یمتنع بقاؤه بعد الموت فیبقی الحکم خالیا عن السند فیخرج عن کونه معتبرا شرعا واورد هذا الوجه میر محمد
باقر الداماد فی کتابه شارع النجاة بتغیر ما وزاد انه بعد موته یمکن ظهور خطاء ظنه فلا یمکن القول باصالة دراية
لزوم اتباع ظنه کما فی حال الحیوة اذ بقاء الموضوع معتبر فی الاستصحاب والجواب بعد تسلیم زوال الاعتقاد
والعلوم القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت منع خلو الحکم عن السند وهل هذا الا عین المتنازع فیه فانا
نقول اذا حصل للمجتهد العلم او الظن بالحکم الشرعی من دلیل اقترن به علمه او ظنه فلم لا یجوز العمل بذلک الحکم
الذی افتی به فی حیوته بعد موته ولم لا یکفی سندیته ذلک الحکم بالنسبة الی المقلد ظنه السابق المقترن به مع
عدم العلم بالمزیل فی حیوته لا بد لنفیه من دلیل ودعوی لزوم بقاء الظن للمجتهد الماضی عمل المقلد او المسئلة غایته
لزوم عدم العلم بتغیر اعتقاده وهو حاصل ههنا بحسب الفرض واحتمال ظهور خطاء الظن غیر مضر کما فی الحی مع
لضعف هذه الوجوه قال صاحب المعالم والحجة المذکورة للمنع فی کلام الاصولیین علی ما وصل الینا ردیة
جدا لا تستحق ان تذکر قال ویمکن الاحتجاج له بان التقلید انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج
الشدید والعسر بتکلیف الخلق بالاجتهاد وکلا الوجهین لا یصلح دلیلا فی محل النزاع لان صورة حکایة
الاجماع صریحة فی الاختصاص بتقلید الاحیاء والحرج والعسر یندفعان بتسویغ التقلید فی الجملة علی ان القول
بالجواز قلیل الجدوی علی اصولنا لان المسئلة الاجتهادیة وفرض العامی فیها الرجوع الی فتوی المجتهد وح

فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيه دور ظ وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى من غير بعيد عن الاعتبار غالبا فى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه اعلى الله مقامه والجواب من وجوه الاول منع عموم النهى عن التقليد واتباع الظن بل هو مختص بالاصول الثانى ان المسوغ لجواز تقليد الحى ليس الا الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرهما وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وقد نسب المنع من التقليد مطلقا الشهيد فى الذكرى الى قدماء اصحابنا وفقهاء حلب وكلام الكلينى فى اول الكافى ظاهر فى منع التقليد مطلقا حيث جعل التقليد منوطا بالعلم واليقين ونهى عن التقليد والاستحسان وصرح ابن حمزة فى كتاب الورع بعينية الاجتهاد وعدم جواز التقليد وجعل فائدته رجوع العامى الى العلماء الاطلاع على مواضع الاجماع لمعالجة والقمى العلم بدخول قول المعصوم او تقريره فى مثل هذه المسائل الاصولية التى علم عدم الكلام فى عصر المعصوم عم غير ممكن الحصول فان هذه المسائل غير مذكورة الا فى كتب العلامة ومن تاخر عنه فكيف يمكن العلم بالاجماع الذى يكون حجة عندنا مع انه روى الكشى فى ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابى خلف قال كنت مريضا فدخل على ابو جعفر عم يعودنى فى مرضى فاذا عند راسى كتاب وليلة فجعل يتصفحه ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان الفتوى فتحصيل تقرير الامام عم على تقليد يونس بعد موته والقى روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفرى قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذى الفه يونس بن عبد الرحمن على ابى الحسن العسكرى عم فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا دينى ودين ابائى وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لانكر عم العمل به قبل عرضه عليه والقى ابن بابويه صرح بجواز العمل بما فى من لا يحضره الفقيه على انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح فى تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته والثالث ان منع مكابرة نعم الوجه الاخير وهو لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة عم الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم فى الحلال والحرام والامر باخذ معالم الدين منهم على ما ذكره الكشى ره فى تراجمهم لكن تخصيص الحى واخراج الميت يحتاج

الادليل

الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء لاندفاع تقليد الميت الخ الثالث ان قوله لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي الرجوع الى المجتهد ثم لان المسئلة اصولية يمكن تحصيل القطع فيها فان الانسان اذا علم ان جواز استغناء
المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن الاحكام الالهية يحصل له القطع بان حيات المجتهد وموته مما لا يحتمل ان يكون
مؤثرا في ذلك وعلى تقدير عدم امكان تحصيل القطع فلا شك في الاكتفاء بالظن اذ اشتراط القطع في
الاصول مبني على امكانه كما صرحوا به ويحكم به البديهة وليس اعتماد المقلد على ظنه في المطالب الاصولية التي يتعبد
فيها على الظن مشروطا بشيء كالاعتماد على الظن في الفروع حيث انه مشروط بثبوت الاجتهاد وعلى تقدير تسليم
كون المسئلة اجتهادية فلا نسلم ان فرض العامي الرجوع فيها الى المجتهد فانه مبني على ما اشار اليه بقوله على اصولنا
من عدم صحة تجزي الاجتهاد وقد عرفت بطلانه وح فيكون الاجتهاد في هذه المسئلة ثم الرجوع الى فتاوى الاموات
في بقية الاحكام منه الرابع ان قوله وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظ وان كان
حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا الى الاخر غير صحيح اذ لا بعد في تقليد مجتهد
حي في هذه المسئلة او تقليد الموتى في غيرها ولا معنى لادعاء البعد في مثل هذه المقامات البرهانية الخامس ان قوله
مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا فيه لو تحقق اجماع تبرعا على منع تقليد الميت مع وجود الحي لا يستغني عن التطويل
الذي ذكره فان قوله والحرج والعسر منتفيان بتسويغ التقليد في الجملة كالصريح في ان مراد المستدل المنع من تقليد الميت
عند وجود المجتهد الحي والا فلا يندفع العسر الا بتقليد الميت كما لا يخفى ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل
المسائل الاصولية وسيما هذه المسئلة واقول الذي يختلج في الخواطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي في
المسائل الا بمنطوقات الادلة ومدلولات الالفاظ الصريحة كابني بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا كان او ميتا
ولا يتفاوت حيوته ومماته في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات
الغير الظاهرة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع وظهر عليه كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام علم
ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط والسر فيه ان مقدمات هذه الاحكام مما لم
يوجد فيها النص صريحا كثيرا ما يشتبه فيها الظني بالقطعي وربما يشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها كغير

فيما كثر الاختلاف ولهذا قل يوجد في مقدمات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع بل مقدمته لم يذهب احد الى منعه وبخلاف

بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد الفقيه

على اعتقاده في هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم باللزوم الفردية يحصل له الجزم بالحكم الشرعي

ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول فتدبر اذا عرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد التمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على

فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس الفقيه كان احوط **تنبيه** حكم جماعة

من متاخري اصحابنا ببطلان صلوة من لم يكن مجتهدا او لا مقلدا لمن يجوز تقليده وكذا غير الصلوة من العبادات ولا

ارى لاطلاق ذلك وجها بل لا يصح ذلك الحكم في صور الاولى من احتاط في عبادة بحيث يحصل الصحة على كل تقدير

فح لا وجه للقول ببطلان تلك العبادة كمن صام وكف جميع ما يحتمل ان يكون فعله مبطلا بحيث يحصل له القطع

بصحة صلوته على كل تقدير فان قلت هذا الاتيان في الصلوة لان الافعال المحتملة للوجوب والندب كالسورة والتسليم

ونحوهما ان وقعت على وجه الوجوب بطلت الصلوة على تقدير ندبتيها وكذا العكس قلت لا نسلم بطلان ذلك اي بطلان

الصلوة بايقاع بعض اجزائها الواجبة على وجه الندب وبالعكس اذا تحقق نية القربة غاية كونه اثما في اعتقاد خلاف

الواقع وليس النهي متعلقا بنفس الصلوة او بشيء من اجزائها بل ولا بصفاتها اللازمة كما لا يخفى وعلى تقدير التسليم

فيمكن عدم نية الوجه في مثل تلك الافعال بل الاقتصار على قصد القربة وكونه مشغولا بالصلوة اذ لا دليل على

تعيين نية الوجه في تفاصيل اجزاء الصلوة ولذا لم يذهب احد من العلماء وان ذهب البعض الى البطلان مع نية الوجه

المخالف للواقع ولذا لم يذهب احد الى البطلان صلوة الذاهل عن الوجه في اجزاء الصلوة مع انه لا يتم القول

بالبطلان بوجه على تقدير صحة تجزي الاجتهاد فان من اجتهد في امر النية وظهر عليه انها لا تعتبر نية الوجه في اجزاء

الصلوة ثم اتى بالصلوة على الوجه المذكور فح لا يتصور القول ببطلان صلوته بوجه الثانية لو وقعت العبادة موافقة

للحكم الشرعي في نفس الامر واقترنت بنية القربة مثلا من صلى وترك قراءة السورة في الصلوة بمجرد تقليد

مثله من العوام فلا يمكن للمجتهد المعتقد باستحباب السورة الحكم ببطلان تلك صلوة من كانت صلوته موافقة

لشيء من اخبار الائمة عليهم السلام المعمول به او لقول من اقوال الفقهاء المعتمدين شرعا وان لم يكن ذلك

المصلي

المصنف لا مقلد المثلة بمجرد حسن الظن به بحيث يبادر منه نية القربة قال الفاضل الورع المحقق مولانا احمد الاردبيلي

في شرح قول العلامة في الارشاد ويجب معرفة واجبات افعال الصلوة الخ اعلم ان الذي يقتضيه الشريعة

السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الشرح وغيره اظن انه يكفي الفعل على ما هو

المامور وفي الاخبار اشارة اليه كما في الصحيح وستقف على امثاله في خصوصها في مسائل الحج اذ الظاهر ان الفرض

الفقيه على شرائط المستفي ذلك من الادلة واما كونه على وجه الوجوب بدلالة وغير معلوم انه داخل في الوجه المامور به

بل الظاهر عدمه فلا يتم الدليل بان فعل الواجب على الوجه المامور به موقوف على المعرفة والعلم فبدونه ما اتى با

لمامور به بل الظاهر عدمه فلا يتم الدليل بان فعل الواجب على الوجه المامور موقوف على المعرفة والعلم

فبدونه ما اتى بالمامور به على وجهه فيبقى في عهدة التكليف وعلى تقدير تسليم الوجوب لا يلزم البطلان

على تقدير عدمه خصوصا عن الجاهل والغافل عن وجوبه وعن الذي اخذه بدليل مع كون وظيفته

ذلك وكذا المقلد لمن لا يجوز تقليده ولا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى

النساء والاطفال في اوايل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسائط

مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم في معرفة العدالة ما تحصيل

هذا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الان ما حصلوا شيئا وليس معلوم لهم الا العمل بالشياع بل الفلان

عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة بل ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بدليل لا يخفى صعوبته

مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظاهر بل لجده الفقيه لعدمه بالتكليف بها نعم يمكن فرض تحصيل

في تصحيح التكليف ولكن هذا يكون والمراد اعم وهي مثل انه لا دليل يصلح الان يكون اجماعا وهو الفقه

غير معلوم ما بل الظاهر انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان بدليل ضعيف باطل وتقليد كما

هو الظاهر من الاشارة وعدم نقل الايجاب عن السلف بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الايجاب

ومثل تعليم النبي صلى الله عليه وآله الاعراب مع ان الصلوة معلوم اشتمالها على ما لا يحصى كثير من الواجبات وترك المحرمات

والمندوبات وكذا الكوتهم من احوالهم في ذلك وبالجملة في ظني قوي على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن كل

واحد منها دليلا فالمجموع مفيد له وان لم يحضر في الان كله وان امكن الوجوب على العالم المتمكن من العلم على الوجه
المشروط على ان دليلهم لو تم لدل على وجوب القصد حين الفعل وانه غير واجب اجماعا ولكن ظني لا يغني
من العلم شيئا فعليك طلب الحق والاحتياط ما استطعت انتهى كلامه ره وذكر القيم في مسئلة الشك
بين الاثنين والثلث والاربع انه يكفي في الاصول مجرد الوصول الى الحق وانه يكفي ذلك في صحة العبادة المشروطة
بالقربة من غير اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة
وجميع احوال الحشر ويوم القيمة بل يكفي في الايمان اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات
في الجملة باظهار الشهادة بالرسالة وبامامة الائمة عم وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة ويلزمه اعتقاد
ساير المذكورات في الجملة هذا ظني وقد استفدته القيم من كلام منسوب الى افضل العلماء وصدر الحكماء
نصير الحق والشريعة ومعين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية والنقلية على حقيقة مذهب الشيعة الاثني عشرية
نفعه الله بعلوم الدينية وحشره الله مع محمد ص خاتم الرسالة وآله الامناء الائمة عم ومما يؤيد الشريعة السهلة
السمحة الحنيفية التي ما رات احدا الاولاد بها مع فرضهما متعبدين بالدين الحق فكيف العبد اذا
بلغت تسعا يجب عليها جميع ما يجب على غيرها من المكلفين على ما هو المشهور بين الاصحاب مع
انها ما تعرف شيئا فكيف يمكنها تعلم كل الاصول بالدليل والفروع من اهلها على التفصيل المذكور قبل
العبادة مثل الصلوة على ان تحققها العدالة في غاية الاشكال وقد لا يمكن لها فهم الاصول بالتقليد فكيف
بالدليل وعلى ما ترى انه قد صعب على اكثر الناس من الرجال والنساء جدا فهم شيء من المسائل على ما هي عليه
الا بعد المداومة وبالجملة هذا ظني ولكنه هو لا يغني من شيء ولعله لا عاقب به انشاء الله وقد استبعد ما ذكره
بعض الاصحاب سيما في الرسالة الالفية مع قوله في الذكرى بصحة صلوة العامة وقد اشار اليه الشارح الفقيه
فاستشكل الشيخ ههنا في الصحة على تقدير الموافقة انتهى كلامه ره وقال في بحث وجوب العلم بدخول
الوقت للصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت
الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ من احد وظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات

وان لم ياخذ

وان لم يأخذها عن ادلتها فانه يكفي في ما اعتقده دليله واوصله الى المط ولو كان تقليدا كما تفهم من كلام منسوب
الى المحقق نصير الملة والدين ره العزيز وفي كلام الشهيد اشارات اليه مثل مدحه جماعة الطهارة بالحجر والماء
مع عدم العلم بحسنها وصححه من تيمم بالموقف ومثل قوله ص لعمار حين غلط في التيمم الا فعلت كذا فانه
يدل على انه لو فعل كذا لصح مع انه ما كان يعرف وفي تصحيح من نسي ركعة ففعلها وتحسينه ع مع عدم العلم بشرعيته دار
المسئلة تفصيله وما وقع في اوائل الاسلام من قبوله ع مع الكفار من الاكتفاء بمجرد قولهم بالشهادة وكذا
فعل الائمة ع مع من قال بهم ما لا يفيد اليقين فتد واحفظ انتهى كلامه ره وقال في شرح قوله ويجب غسل موضع البول
بالماء خاصة واعلم ان الرواية التي نقلت هنا في سبب نزول الاية الدالة على الازالة بالماء اي قوله تعالى ان الله
يحب التوابين ويحب المتطهرين دالة على ان اصابة الحق حسن وصواب وان لم يكن عن علم فعدم
صحة صلوة صلوة من لم يأخذها كما هو مشهور غير ظاهر بل يمكن صحتها وامثالها كثيرة سيما في اخبار الحج فتفطن الا
ان يقال انه في وقت الصلوة كان مأمورا بالاخذ فتبطل ولكن المتاخر لم يقولوا به لعدم النهي عن الضد الخاص
اي ص عندهم نعم نقول به لو فرض الامر المضيق في ذلك الوقت مع الشعور فالجاهل والغافل خارجان عن
النهي فافهم انتهى هذا ولكن روى الكليني في باب المسألة في القبر عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين
بن سعيد عن ابراهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في القبر من ربك قال الله
فيقول فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان
فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح
له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال
للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من
اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس
والجن ان الاولى والاحوط للمكلف ان يكون جميع ما يعتقده من الاصول والفروع مما يكون معروضا على
كلام الائمة الهدى وخزنة علم الله والابواب مدينة العلم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وسند اليهم قد

الا من كلامهم عم ان المخطي ح يكون معذورا والمصيب لا مع ذلك غير هو جزيل الاجر لا ان يكون مقدمات المعارف النظرية
ماخوذة من كلامهم وما سكتوا عنه ولم يبلغنا فيهم منهم شيء فالاحوط السكوت فيه ومن تتبع الاخبار الواردة في النهي
عن الكلام مرة على الاطلاق ومرة على غير الماخوذ منهم ع حصل له الجزم بذلك ونعيم من كثير من الروايات والظاهر ان اصل
التصديق بالله تع مما فطر عليه جميع العقول فان قلب ذا الجحود يقر بما انكره باللسان بل ان البهائم الهم بهم عن اربع
احدها معرفة الرب تع وفي بعض الروايات معرفة الله يدل على معرفة الرب قال الله تع قل افي الله شك فاطر
السموات والارض الاية وهذا مذهب النظام وكثير من المتكلمين كما نقله في المواقف وغيره بل جميع المعارف
عندهم كذلك واعلم انه قد مر ان الاحوط للمقلد عرض فتاوي الفقهاء على الروايات وانما قلنا انه احوط لا انه
متعين لان الظ من الروايات جواز اعتماد العامي على من كان ثقة عارفا بروايات الائمة عم كالامر باخذ
معالم الدين عن محمد الثقفي والمفضل بن يسار ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم على ما ذكره الكشي وغيرهم في ترجمتهم
وكالروايات الواردة في فضل العلماء بانهم يسدون دون قلوب شيعتنا وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي بطرقه
المذكورة فيه عن الامام الحسن العسكري ع ع قال حدثني ابي عن ابائه عن رسول الله صلعم انه قال اشد من يتم اليتيم الذي انقطع
عن ابيه يتم يتيم انقطع عن امامه ولا يقدر على الوصول اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلي من شرائع دينه
الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا وهدى الجاهل بشريعتنا كان في الرفيق الاعلى وباسناده عن علي
بن محمد عم قال لولا من يبقى من بعد غيبة الامام من العلماء الداعين اليه والدالين عليه والذابين عنه وعن دينه
بحجج الله المنقذين للضعفاء من عباد الله من شباك ابليس لعنه الله ومردته لما بقي احد الا ارتد الحديث وغير ذلك
من الروايات وان حاصل ان المفهوم جواز اعتماد ضعفاء الناس والعوام على العلماء من غير تقييد بلزوم عرض
فتاويهم على كلام الائمة عم فيكون منفيا ولو وقع غلط كان على ذمة العلماء فقط وبمقتضيه نفي العسر والحرج وكون
الدين والشريعة سمحة سهلة كما لا يخفى فتبصر والله اعلم بحقائق الامور **الباب السادس** في التعادل والترجيح اعلم
ان التعارض الواقع في الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرا في اقسام **الاول** بين الايتين من
الكتاب فان كان في احديهما اطلاق او عموم بحيث يمكن تقييدها او تخصيصها او نحو ذلك فالمشهور

لزوم

لزوم ذلك والا فالمتأخر ناسخ ان علم التاريخ والا فالتوقف او التخيير ان امكن والاحوط الرجوع الى الاخبار
الواردة عن الائمة ع ان وجدت في ذلك والا فالتوقف والاحتياط ان امكن **الثاني** بين الكتاب والسنة
المتواترة فان كانت من النبي ص فحكمه ما مر مع احتمال تقديم السنة وكذا ان كانت من الائمة ع مع احتمال تقديم
الكتاب في الحديث عرض حديثهم على كتاب الله وطرح ما خالف كتاب الله وحمله على التقية **الثالث** بين الكتاب والظني
من اخبار الآحاد والمشهور تقديم الكتاب مع عدم امكان الجمع بوجه بل معه ايضا على قول الشيخ وجماعة وقد يحدث العرفي
مقتضى له والاخبار الواردة في حصر العلم بالقرآن على الائمة ع وانه يجب عرض قولهم لا يجب عرض قول الرعية يقتضي
يقتضي تقديم الخبر كما لا يخفى والله اعلم **الرابع** بين الكتاب والاجماع المقطوع او المظنون والظاهر ان حكمه كا
لثاني والثالث في الاول والثاني من قسميه **خامس** بين الكتاب والاستصحاب بناء على حجيته و يعبد
تقديم الثاني مطلقا **السادس** بين السنة المتواترة وخبر الواحد ولا شك في تقديم الخبر المتواتر وكذا المحفوف
بالقرائن بما يفيد القطع على خبر الواحد اذا كان كل منهما عن النبي ص او الائمة ع وكذا اذا كان احدهما عن النبي ص فقط
على الظاهر وهذا مع عدم امكان الجمع **سابع** بين السنة المقطوع بها بقسميها مع مثلها ويظهر حكمه بما سيجيء
ان شاء الله تعالى **الثامن** بين السنة المقطوع بها والاجماع بقسميه وحكمه كالسادس **التاسع** بينهما وبين الاستصحاب
وحكمها كالخامس **العاشر** بين الخبرين من اخبار الآحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم واقتصروا عليه وذكروا فيه
اقساما من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او ورع راوي احدهما او اضبطيته او كونه ذلك
من الاوصاف او علو الاسناد في احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروي بلفظ المعصوم ع على المروي
بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول او تأكد الدلالة او كون المدلول في احدهما حقيقيا
دون الآخر او كون دلالة احدهما غير متوقفة على توسط امر بخلاف الآخر او العام الذي لم يخصص والمطلق الذي
لم يقيد على المخصص والمقيد وبعضها بالامور الخارجة كاعتضاد احدهما بدليل آخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل
على قول وبمخالفته على قول آخر او بمخالفة العامة لاهل الخلاف بخلاف الآخر وهذه الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانا
لم ابسط القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظاهر والاولى في الترجيح الرجوع الى ما ورد به من الروايات **الاول**

ما رواه الشيخ الجليل الطبرسي ره في كتاب الاحتجاج في احتجاج ابي عبد الله عن الحارث المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا

سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه **الثانية** ما رواه عن الحسن بن

الجهم عن الرضا ع وفي آخره قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم

فموسع عليك بايهما اخذت **الثالثة** ما رواه ايضا في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري الى صاحب الزمان ع

الى ان قال يسألني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض

اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فوقع ع في الجواب عن ذلك

حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روي اذا رفع رأسه

من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى

وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا **الرابعة** ما رواه علي بن مهزيار في الصحيح قال قرأت في كتاب لعبد الله

بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلّهما

في المحمل وروى بعضهم ان لا تصلّهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك

فوقع ع موسع عليك بايه عملت وفي دلالة هذه الرواية على ما نحن فيه نظر ظ وروى الكليني في الكافي قال وفي رواية

بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ورواها في خطبة الكافي عن العالم ع وهذه الاخبار دالة على ان المكلف

مخير في العمل باي الخبرين شاء واختاره الكليني في خطبة الكافي كما مر ونقل عبارته **الخامسة** ما نقل عن احتجاج

الطبرسي انه روى عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا

بالاخذ به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأل عنه قال قلت لا بد ان يعمل

بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة **السادسة** ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي في رسالة الفقهاء من بيان

احوال احاديث اصحابنا بسنده عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن رجل

عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف

القوم **السابعة** وروى ايضا عن ابن بابويه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعدآبادي

بخط اللفظ وان علي ان الكليني فيما اختلف فيه حديثان لا دليل على غيره منه

عن الرضي

عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابن فضال عن الحسن بن جهم قال قلت للعبد الصالح ع هل يسعنا فيما يرد علينا منكم الا
التسليم لكم قال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى عن ابي عبد الله ع ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ
قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه **الثامنة** روى بهذا الاسناد عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن محمد بن عبد الله قال قلت لابي الحسن الرضا ع كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فانظروا ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فدعوه وروى الشيخ في باب الخلع عن الحسن بن سماعة
عن الحسن بن ايوب عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية
وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وهذه الاخبار الخمسة دالة على ان المتعين عند اختلاف الاخبار العرض
على مذهب العامة والاخذ بالمخالف مطلقا وعدم جواز العمل بالتقية عند الاختيار **التاسعة** ما رواه الكليني في باب
اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما
ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه
قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و
يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين
ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك
ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر
مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران
جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم

الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
وهذه الرواية تدل على ان الترجيح باعدلية الراوي وافقهيته واورعيته واصدقيته ومع التساوي بالشهرة ومع التساوي
فيها الحكم فبالعرض على الكتاب والسنة ومذهب العامة فظاهرها لزوم العرض على الجميع ويحتمل ان يكون الواو بمعنى او
فاللازم العرض على احدها ولكن قوله ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة يؤيد الاول
الا انه ع جوز الترجيح بالعرض على مذهب العامة فقط وعلى عمل حكامهم في جوابه لهذا القول ومع عدم امكان هذا
النحو من الترجيح فمقتضى هذه الرواية لزوم التوقف ولم يجوز في هذه الرواية التخيير وحمل بعضهم روايات التخيير على العبادات
المحضة وروايات الارجاء والتوقف على ما ليس كذلك كالدين والميراث ونحوهما وهو غير بعيد لان هذه الروايات
وردت في المنازعات والمخاصمات **العاشرة** ما رواه محمد بن ابراهيم بن جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي
عن العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي
انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك
فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ
بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن
فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه ع قال فاذن فارجه حتى
تلقى امامك فتسأله انتهى كلامه ره **الحادية عشر** ما رواه الشيخ قطب الراوندي بسنده عن ابن بابويه عن
ابيه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع
قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم
فخذوه **الثانية عشر** ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا ع تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا

فقس

اعرضه على كتاب الله تعالى واحاديثنا فان كان ذلك يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت
يجيئان الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت
الثالثة عشرة ما رواه الكليني في باب اختلاف الاحاديث في الصحيح عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال الثالثة عشرة
سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف
يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك الرابعة عشرة
ما رواه الكليني في باب المذكور بسنده عن ابي عبد الله ع ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من
قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير فقال رحمك الله الرابعة عشرة ما رواه الخامسة عشرة
باسناده عن معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم
بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله الحديث وفي حديث
اخر خذوا بالاحدث وهذه الروايات الثلثة دالة على ان الواجب الاخذ بالرواية الاخيرة ولا اعلم احدا
عمل بها غير ابن بابويه في الفقيه في باب الرجلين يوصى الى رجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال السادسة عشرة
ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان الاخبار لها
وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى كلامه الخامسة عشرة ما رواه الكليني
في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب في الصحيح او الموثق عن عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا
عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم السابعة عشرة
له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به السادسة عشرة قال ابن بابويه في كتاب
الاعتقادات اعتقادنا في الحديث المفسر انه يحكم على المجمل كما قال الصادق ع وراعى هذه القاعدة
في كتاب من لا يحضره الفقيه في الجمع بين الاخبار والظاهر انه اراد بالمفسر المخصص والمقيد والمبين والمفصل
ونحوها وبالمجمل خلافها وهذه الروايات تدل على انواع من العمل عند تعارض الاخبار السابعة عشرة الترجيح
باعتبار السند فيرجح رواية الثقة والاوثق والافقه والاصدق والاورع على من ليس كذلك وهذا يدل عليه

الرواية التاسعة والعاشرة **الثاني** الترجيح بشهرة الرواية ونقل الاكثر اياها وندرة الاخرى ويدل عليه المقبولة التاسعة والعاشرة **الثالث** العرض على الكتاب والعمل بالموافق وطرح المخالف وهذا يدل عليه التاسعة والحادية عشر و الثانية عشر والسادسة **الرابع** العرض على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ويدل عليه الرواية التاسعة والسادسة عشر ولفظة او في الاخيرة مؤيدة لكون الواو في الاول بمعنى او **الخامس** العرض على مذهب العامة ورواياتهم او عمل حكامهم والاخذ بالمخالف ويدل عليه الرواية الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشر **السادس** الاخذ بالاحدث ويدل عليه الرابعة عشر والخامسة عشر مع رواية اخرى مذكورة فيها **السابع** التخيير في العمل بايهما شاء المكلف ويدل عليه الاربع الاول والعاشرة والثانية عشر والثالثة عشر **الثامن** التوقف وعدم العمل بشيء منهما ويدل عليه الخامسة والتاسعة والعاشرة والثالثة عشر **التاسع** العمل بالاحوط منهما ويدل عليه الرواية الاخيرة ولكن هذا ضرب اخر من العمل ليس فيه طرح احد الخبرين واعلم ان الظاهر من الرواية التاسعة ان الترجيح باعتبار السند من اوثقية الراوي ونحوها وكثرته مقدم على العرض على كتاب الله وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ويكون احدهما اوثق وافقه واورع من راوي الاخر يكون العمل بالاول متعينا وان كان مخالفا للقران ولكن ظاهر كثير من الروايات ان العرض على الكتاب مقدم على جميع اقسام التراجيح بل روى الكليني في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب اخبارا كثيرة دالة على ان الخبر الغير الموافق لكتاب الله فهو زخرف وغير مقبول فهو حينئذ يلزم طرحه وان لم يكن له معارض اصلا وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما على القران او السنة المقطوع بها والعمل بالموافق لهما وان لم يعلم الموافقة والمخالفة لهما فالترجيح باعتبار الصفات المذكورة للراوي ومع التساوي فيها فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة او مذاهبهم او عمل حكامهم والعمل بالمخالف لها وتاخر هذا عما قبله كما صرح به في التاسعة والحادية عشر وان لم يعلم الموافقة او المخالفة للعامة فالعمل بالاحوط منهما للرواية العاشرة وللروايات الدالة على الاحتياط مع عدم العلم كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في كفارة الصيد عن ابي الحسن عليه السلام وفي اخرها اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط وقوله عليه السلام في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لكم ان تنتظر حتى تذهب

الثاني
الثالث
الرابع
الخامس
السادس
السابع
الثامن
التاسع

لحرة

المجرة وما ضربها حائط له بيت رواها الشيخ في التهذيب وغير ذلك من الروايات الدالة على الاخذ
بالجزم والاحتياط انما يتاتى فيما لم يكن احد احتماليه التحريم واما في المردد بين التحريم وحكم اخر فلا احتياط
فان لم يتيسر العمل بالاحوط فالتوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن ذلك كما في الروايات الدالة
على التوقف عند فقد المرجح فان لم يمكن بد الا العمل بواحد منهما فالظاهر التخيير لانه عم جعل التوقف
في الرواية الخامسة مقدما على العرض على مذهب العامة وهو مقدم على التخيير على ما في كثير من الروايات
وفيه نظر وتقديم التوقف على التخيير وكذا عكسه محل تامل وجعل بعضهم التخيير مخصوصا بالعبادات
المحضة والتوقف بغيرها وظاهر الروايات يأباه سيما الرواية الخامسة فانها ظاهرة في المعاملات
مع الامر بالتوقف فيها والعمل بالروايات الدالة على العمل بالاحدث في الاحاديث النبوية قريب
لما ورد من الاحاديث بنسخ بعضها بعضا واما في اخبار الائمة عم بالنسبة الى مكلفي هذه الاعصار
فمشكل في غاية الاشكال **الحادي عشر** من اقسام الادلة التعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان
قطعيا فتقديمه ظاهر وان كان ظنيا فيحتمل تقديم الخبر لان النسبة الى المعصوم عم فيه اظهر واصرح ويحتمل
تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة رواية كثرت رواتها ويحتمل كونه كتعارض الخبرين الواحدين
في الحكم وقد مر **الثاني عشر** بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد
فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل وحكم القياس على تقدير حجيته وكذا المفاهيم لا يزيد على حكم الاستصحاب
فيما ذكرنا **الثالث عشر** بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظاهر ومع التماثل
فحكمه ما مر في تعارض الخبرين من اخبار الاحاد وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين
وهو باطل لان مرادنا بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وعاداتهم انهم لا يتفقون الا
بما بلغ من امامهم عم فاذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة والفضيل ب ر وليث المرادي وبريد بن معوية
العجلي فلا شك في حصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم عم او اشاراته او تقريره في هذا الاتفاق ولما كان
فتاوى الائمة عم كثيرا ما تورد على جهة التقية ونحوها فلا يبعد في اتفاق جماعة كذلك على امر واتفاق جماعة اخرى

الحادي عشر

الثاني عشر

الثالث عشر

كك على خلافه فغاية الامر ان يكون مستند احد الاجماعين وارداً على سبيل التقية ومما كان كتب كثيرة
من فضلاء اصحاب الائمة عليهم السلام موجودة في زمن المرتضى والشيخ ونظائرهما والمحقق والعلامة وزمان
الشهيد ره فيمكن اطلاعهم على الاجماعات المتعارفة كالاخبار المتعارفة لتواتر الكتب بعينها
فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم الاجماعات التي نقلها المشافهة والقول بان اصحاب الائمة
لم يكن لهم الفتاوى بل كتبهم منحصرة في الروايات تخمين فان في كتب الروايات كثيراً ما يذكر الفتاوى
من زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم وفي كتاب الفرائض من كتاب من لا يحضره
الفقيه اورد كثيراً من فتاوى يونس بن [illegible] والفضل بن شاذان وكيف لا يجوز التجاسر في نسبة الغلط
الى كثير من فحول العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان الكتب التي
كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل هذا من بعض الظن **الرابع عشر** بين الاجماع
والاستصحاب وحكمه يعلم مما سبق بادنى تامل **الخامس عشر** بين الاستصحابين والحكم التوقف
وعدم العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما يوافق الاصل لعدم العلم بالناقل عنه ولا بعد
بترجيح ما اعتضد راجح باحد المرجحات المذكورة وعليك باعمال النظر في المرجحات المذكورة
في كتب الاصول فان رجع الى احد المرجحات المنصوصة او قام عليه دليل
قطعي فهو مقبول والا فعدم الالتفات اليه احوط واولى

العلم عند الله والتكلان في المهمات على الله وهو
حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على محمد واهل
بيته الطاهرين هذا ما اختصرناه من
المطالب الاصولية المبرهنة
بالنصوص والادلة القطعية
والحمد لله على ختام الرسالة
تمت الرسالة
سنه ١٢٣٣
م

الرابع عشر
الخامس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الاول في الوضوء وما يتعلق به وفيه مباحث الاول في بيان
ما يشترط به وهو شرط في الصلاة الواجبة والمندوبة واجزائها المنسية وسجود السهو
وفي الطواف ومس كلمات القرآن ويدخل فيها اسم فرعون وابليس وقارون
ونحوها وحروفها ومس حروفه ويدخل في الحروف نحو المد والتشديد بدون الحركات والسكنات
وفي اسم الله ولو بغير العربية وصفاته الخاصة دون اسماء سائر الانبياء والاوصياء والملائكة ما لم يدخل
في كتابة القرآن وان كان الافضل بل الاحوط تركه في القسمين الاولين والالفاظ المشتركة بين هذه
الاشياء وغيرها يعتبر فيها قصد الكاتب ويدور المنع مدار اسم القرآنية فما علم انه اسم ونحوه بحكم المكتوب على الورق
وفيما كتبته الريح او وجد على نحو الكتابة اشكال وفي المنقوش على الابدان والحروف المقطعة والمكتوبة بالبياض وفي القرآن
وضرب الغالب اشتراك لا ومس اليد والبدن مشترك في المنع ومس الشعر وما لا روح فيه فالاحوط اجتنابه ولا باس بمسه
السور واعداد الآيات وفصولها ونحوها واما صلاة الجنازة وسجود الشكر وسجود التلاوة وجميع افعال الحج والعمرة سوى الطواف
فيستحب فيها الوضوء ويستباح بالوضوء الرافع للحدث الدخول في الرافع فيقصد به الاستباحة اولا واجبا كان او ندبا قبل دخول
الوقت او بعده ولا يدخل بالوضوء الصوري كوضوء الجنب والحائض المبحث الثاني في بيان اجزائه وهي ستة ثلاث غسلات
وثلاث مسحات الاول من الغسلات غسل الوجه باجراء الماء عليه ولو بغمسه او بمعونة الكف ولا يجب غسل ما بطن منه
ولا يجوز ترك ما ظهر منه مبتدأ من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن طولا وما جرى عليه امتداد الابهام والوسطى عرضا والوقوف بوضع وسط
الابهام على وسط القصاص واجرائه على الوجه حتى ينتهي الى الذقن فما دخل تحته دخل في الوجه وما خرج عنه خارج عن الوجه فمسترسل اللحية
وما خرج عن الحد العرضي ونحوها خارجة ولا يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعر النابت في الوجه بل يكفي غسل ظاهره عن غسل ما تحته ويلزم
الوجه بالغسل بحيث لا يبقى مكان شعره بلا غسل ويلزم رفع ما يمنع وصول الماء او تحريكه ولو شك في وجوده وجب الايصال الى ما تحته
ان يبتدأ من الاعلى والاحوط ان لا يرد الماء في الاثناء الى فوق ولو ورد الماء غير بانية الغسل ولو رمس الوجه في الماء ناويا بادخاله
او بانيا الغسل من الاعلى ولو علم غسله باخراجه واخراج الاعلى قبل ما تحته فلا باس ولا بد من ادخال شيء من الحدود ليعلم استيعاب الوجه والمدار في الحدود على مستوي الخلقة
وغيره يرجع اليه فيراعي الحدود ما يناسب بالعادة الحدود ولا يجب ذلك ولا ترك الثاني غسل اليد اليمنى مبتدأ من المرفق ومن مجمع عظم الزند

[illegible]

سبحانك ۲۴۷ دست غیب

سبحانك لا اله الا انت یا وهاب مدت چهل روز بین الطلوعین روزی یکهزار و دو صد مرتبه میخواند در مکان خلوت و در وقت
خواندن عود می سوزاند و پیش از خواندن بقدر مقدور تصدق میدهد و در این مدت از محرمات و مکروهات اجتناب
می کند و از صحبت زنان ایضاً و هر روز مقارن غروب آفتاب نقش اح ل را بر می کند و در سر نگاه می دارد تا روز دیگر
همان وقت که رسید دیگری را بلع نماید تا روز چهلم که نقش چهلم را باب بشوید و باید در این مدت صبح را بان در یا بدرون
چهل بکم در زیر بالش ح آر رجال می بینند و همچنین احمد او زه می یابد و دو کرور مرتبه ختم میکرد بازه همچنین است و کذا باب فیلا

۸	۱۱	۱۴	۱
۱۳	۲	۷	۱۲
۳		۹	۶
۱۰	۵	۴	۱۵

و تفضل از اخر الباب مجرب است
از حضرت امیر المومنین علیه السلام هر کس که
هزار دفعه یا کریم و یا رحیم و پس از
خلاص شدن هزار دفعه اللهم صل
علی محمد و آل محمد و این عمل مزبور بالا

از برای ریاست بر کل خلق چهل شب جمعه برود بقبرستان و در هر
کمات سحر بخواند از برای محبت پیدا کردن در دلها و تا بنفس
بنفس آن شصت هزار مرتبه در یکمجلس اسم جلاله را بخواند
مجرب است
شب نصف شب و با وضوء رو بقبله و با خشوع
و خضوع و این از برای توفیق در علوم دینیه خوب است

یا ملهم و یا معلم الهمنی و اعلمنی بحقیقة الامر باشکعانیل از برای هر مطلب مهم که باشد در دست راست و در مکان
خلوت در خواب و با وضوء و البته معتقد این باشد و حقیقت شنیده ام از شخص سعید و یعنی سعادت از جانب من دابل او بیاید و نزد ان سعید
اگر چه جعفر باشد نه اسم اعظم باشد و لکن باید که نفس شخص کامل باشد و محال یک اربعین را بر یازده در یافته باشد اگر چه شرطیست
و لکن منشأ این میشود که او چیزی که باو میگویند از و فراموش میکند و فراموش نمیشود در وقت بیدار شدن فتهر فیه مجرب است